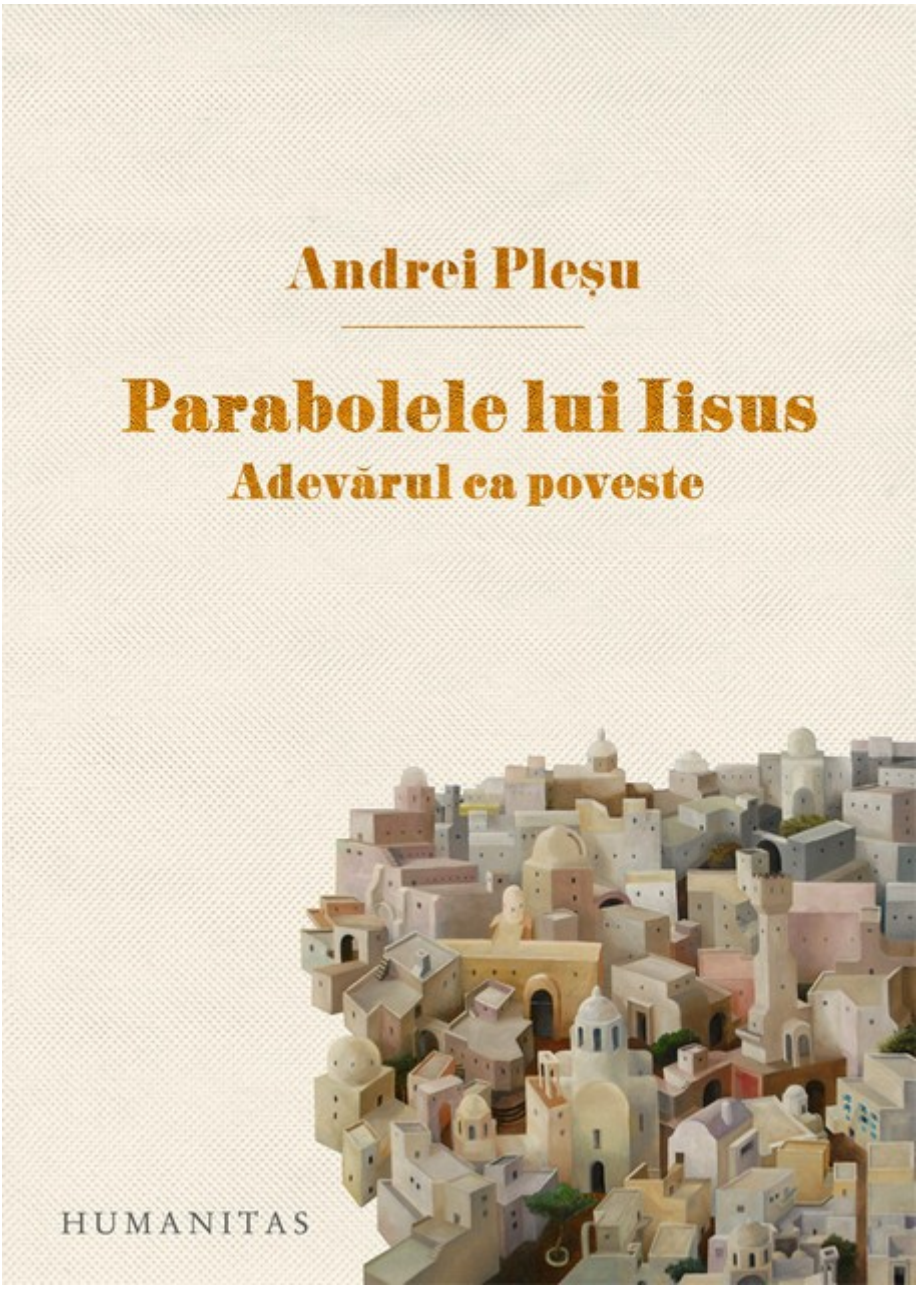


Nota corectura: v.0.9.9 MMXII

Aproape perfect.

- De pus cifrele la TITLUL CAPITOLELOR.

- De verificat notele de subsol, posibil ca ABBYY sa fi sarit cateva, datorita cifrei 1 pe care fontul tiparului a pus-o ca I majuscul, plus de verificat continutul explicatiilor notelor, intrucat corectura automata nu intervine in subsol.

- De verificat si inceputurile de paragraf-enumerare, intrucat autorul a folosit litere grecesti. Daca foloseam greaca la OCR, obtineam peste 1000 de erori la caracterele italice romanesti.

# Andrei Pleşu

# Parabolele lui Iisus

## Adevărul ca poveste

Şi El le-a zis: Vouă vă este dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei lui Dumnezeu, dar celor din afară toate li se fac în parabole.

(Marcu 4, 11-12)

Există întrebări cărora li se poate răspunde prompt şi pertinent. De la cele ale experienţei curente (Ce număr porţi la pantofi?), până la cele ale expertizei ştiinţifice (Ce este legea gravitaţiei?). Există şi întrebări, cele ale primei copilării, care par simple, sau suprarealiste, dar al căror răspuns solicită mai curând talentul metafizic sau fantezia: De ce are mâna cinci degete? Cine a inventat somnul? Există, în sfârşit, întrebările „mari”, întrebările ultimative, cărora îmi place să le spun „ruseşti”, căci fac substanţa multor insomnii dostoievskiene: Ce este fericirea? De ce există răul? Care e sensul vieţii?

Pentru astfel de întrebări, nu poţi să propui un răspuns geometric, ci o analogie, o metaforă, un „ocoliş” transfigurator. E cea mai adecvată soluţie. Singura. În loc să spui, savant: „uite cum stau lucrurile!”, spui: „hai mai bine să-ţi spun o poveste”.

În cartea de faţă va fi vorba despre poveştile spuse de Iisus, în efortul Lui de a-i familiariza pe cei din jur cu metabolismul împărăţiei Sale. Sarcina pe care şi-o asumă e imposibilă, aşadar e pe măsura divinităţii Sale: are de vorbit despre lucruri inevidente, are de oferit ajutor, fără să cadă în reţetă şi abuz doctrinar, şi are de dat nu doar materie de reflecţie, ci şi motivaţie de viaţă, suport existenţial.

Andrei Pleşu

**Parabolele lui Iisus**

Andrei Pleşu s-a născut în 1948 la Bucureşti. A absolvit Facultatea de Arte Plastice, Secţia de istoria şi teoria artei. A obţinut doctoratul în istoria artei la Universitatea din Bucureşti, cu teza *Sentimentul naturii în cultura europeană*. Lector universitar (1980-1982) la Academia de Arte Plastice, Bucureşti (cursuri de istorie şi critică a artei moderne româneşti). Profesor universitar de filosofie a religiilor, Facultatea de Filosofie, Universitatea din Bucureşti (1991-1997). Este fondator şi director al săptămânalului de cultură *Dilema* (ulterior *Dilema veche*), fondator şi preşedinte al Fundaţiei „Noua Europă" şi rector al Colegiului „Noua Europă" (1994), membru al World Academy of Art and Science şi al Academie Internationale de Philosophie de l'art, dr. Phil. Honoris causa al Universităţii „Albert Ludwig" din Freiburg im Breisgau şi al Universităţii „Humboldt" din Berlin, Commandeur des Arts et des Lettres, Grand Officier de la Legion d'Honneur. Scrieri: *Călătorie în lumea formelor*, Meridiane, 1974; *Pitoresc şi melancolie. O analiză a sentimentului naturii în cultura europeană*, Univers, 1980; Humanitas, 1992; *Francesco Guardi*, Meridiane, 1981; *Ochiul şi lucrurile*, Meridiane, 1986; *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Cartea Românească, 1988; Humanitas, 1994 (trad.: franceză, germană, suedeză, maghiară, slovacă); *Jurnalul de la Tescani*, Humanitas, 1993 (trad.: germană, maghiară); *Limba păsărilor*, Humanitas, 1994; *Chipuri şi măşti ale tranziţiei*, Humanitas, 1996; *Eliten – Ost und West*, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 2001; *Despre îngeri*, Humanitas, 2003 (trad.: franceză, maghiară, germană, engleză, polonă); *Obscenitatea publică*, Humanitas, 2004; *Comedii la Porţile*

*Orientului*, Humanitas, 2005; *Despre bucurie în Est şi în Vest şi alte eseuri*, Humanitas, 2006; *Note, stări, zile*, Humanitas, 2010; *Despre frumuseţea uitată a vieţii*, Humanitas, 2011; numeroase studii şi articole în reviste româneşti şi străine.

# Andrei Pleşu

# Parabolele lui Iisus

## Adevărul ca poveste

HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta: Mihail Coşuleţu

HUMANITAS, 2012
ISBN 978-973-50-3767-3
Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Naţională a României.

EDITURA HUMANITAS

www humanitas.ro

*Pentru fiii mei, Mihai şi Matei*

*Pentru Martin, care mi-a dăruit timpul de a scrie această carte*

## *Cuvânt înainte*

Ca mai toate cărţile pe care le-am publicat în ultimii ani, şi cartea de faţă este rezultatul unei provocări venite din partea Editurii Humanitas. Aveam alte proiecte în minte, dar m-am supus, prieteneşte, crezând că nu voi avea nevoie de prea mult timp pentru a răspunde „comenzii”. Am avut nevoie de câţiva ani… Ani agitaţi, risipiţi, pe fondul cărora parabolele au devenit singurul reper stabil, singura constantă a efortului meu, singurul meu refugiu. Faptul că am reuşit să duc cartea la bun sfârşit mi se pare, în acest context, aproape miraculos. Acum, când totul e gata, nu pot spune decât: Slavă Domnului! Dar mulţumesc şi împrejurărilor, celor apropiaţi, şi tuturor celor care mi-au dat fără încetare senzaţia că lucrarea mea ar putea fi utilă şi, mai ales, realizabilă.

În alcătuirea ei de astăzi, cartea nu ar fi fost posibilă fără sprijinul substanţial al Institutului de Studii Avansate din Berlin (Wissenschaftskolleg zu Berlin), care mi-a făcut onoarea să mă invite două luni pe an în binefăcătorul său campus. Am profitat de generozitatea rectorilor săi (Dieter Grimm şi Luca Giuliani), de solicitudinea întregii lor echipe şi, nu în ultimul rând, de serviciile spectaculoase ale unei biblioteci inegalabile. Pe parcursul redactării lucrării, o serie de fragmente au fost oferite, spre lectură, doamnelor Francisca Băltăceanu şi Monica Broşteanu, Părintelui Iustin Marchiş, doamnei Anca Manolescu şi domnilor Gabriel Liiceanu, Horia-Roman Patapievici, Virgil Ciomoş, Bogdan Tătaru-Cazaban şi Mihail Neamţu. Le mulţumesc pentru sugestii şi bunăvoinţă. Materia cărţii mi-a slujit pentru susţinerea unor conferinţe la Universitatea din Iaşi, la Institutul de Studii Avansate din Nantes şi la Centrul de Studii Bizantine „Sf. Petru şi Andrei” din Bucureşti.

Sunt perfect conştient de amplasamentul inconfortabil al întreprinderii mele. Din unghiul specializării teologale pot apărea ca un intrus deopotrivă prezumţios, insuficient „îmbisericit” şi, pe alocuri, prea disponibil pentru autori necanonici şi spaţii religioase din afara creştinismului. Pentru cruciaţii secularizării şi, în general, pentru spiritul vremii voi face, dimpotrivă, figură de „reacţionar”, sensibil, în mod inexplicabil, la texte şi idei revolute. Îmi asum, cu scuzele de rigoare, aceste „portrete”, dar îmi fac iluzia că încercarea mea îşi poate găsi un rost şi într-o tabără, şi în cealaltă. Cred (şi sper), de asemenea, că există o sumedenie de cititori cărora lectura textului meu le-ar putea face măcar tot atâta bine cât bine mi-a făcut mie scrierea lui.

Un cald cuvânt de recunoştinţă datorez doamnei Lidia Bodea, o colaboratoare ideală, ale cărei acribie, intuiţie stilistică şi empatie încurajatoare m-au însoţit benefic în faza finală a pregătirii textului pentru tipar.

Andrei Pleşu,

Bucureşti, 7 octombrie 2012

## INTRODUCERE

### *Adevărul ca poveste*

Există întrebări cărora li se poate răspunde prompt şi pertinent. De la cele ale experienţei curente („Care metrou merge la gară?”, „Câte minute trebuie să fiarbă un ou ca să rămână moale?”, „Ce număr porţi la pantofi?” etc.) până la cele ale expertizei ştiinţifice („Ce este legea gravitaţiei?”, „Ce diferenţă este între mişcarea de rotaţie şi mişcarea de revoluţie a pământului?”, „Ce este un logaritm?” „în ce constă teoria evoluţionistă a lui Darwin?”). Există şi întrebări, cele ale primei

copilării, care par simple sau suprarealiste, dar al căror răspuns solicită mai curând talentul metafizic sau fantezia: „Cum ştim dacă o râmă care nu se mişcă doarme sau e trează?”, „De ce pisicile miaună şi câinii latră?”, „De ce bunica e bătrână şi mama e tânără?”, „De ce are mâna cinci degete?”, „Cine a inventat somnul?” etc. Există, în sfârşit, întrebările „mari”, întrebările ultimative, cărora îmi place să le spun „ruseşti”, căci fac substanţa multor insomnii dostoievskiene: „Ce este fericirea?”, „Există viaţă după moarte?”, „De ce există răul?”, „Ce e iubirea?”, „Care e sensul vieţii?”, „în ce constă înţelepciunea?” ş.a.m.d. Problema e că tocmai *acestor* întrebări – esenţiale pentru o mai bună înţelegere a destinului individual, a dramei iudaic. Şi au rămas „actuale” până târziu în evoluţia mediilor sapienţiale evreieşti. Să luăm un exemplu, devenit celebru după ce Heinrich Zimmer şi Mircea Eliade l-au invocat în lucrările lor. Este povestea rabinului Eisik din Cracovia, fiu al rabinului Jekel din acelaşi oraş. Rabinul Bunam din Pzysha o povestea tuturor ucenicilor care veneau la el pentru prima dată. Iat-o:

*După mulţi ani de sărăcie grea, care însă nu i-au zdruncinat încrederea în Dumnezeu, rabinului Eisik din Cracovia i s-a poruncit în vis să meargă să caute o comoară la Praga, sub podul care duce la palatul regal După ce visul s-a repetat de trei ori, rabinul Eisik s-a hotărât şi a plecat la Praga. Numai că podul era păzit zi şi noapte de gardieni, astfel încât rabinul nu îndrăznea să se apuce de săpat. Venea însă în fiecare dimineaţă lângă pod şi îi dădea târcoale până seara. În cele din urmă, şeful pazei, intrigat de ceea ce vedea, l-a întrebat, politicos, ce caută acolo: caută ceva anume sau aşteaptă pe cineva* Atunci rabinul Eisik i-a povestit visul datorită căruia venise de atât de departe la Praga. Paznicul a izbucnit în râs: „Bietul de tine, cu pingelele tale tocite! Ai pornit la asemenea*

*drumeţie de dragul unui vis*! *Deh, aşa e când te încrezi în vise*! *Şi eu ar fi trebuit să-mi iau picioarele la spinare, când mi s-a poruncit odată, în vis, să merg la Cracovia şi, în odaia unui jidov pe care, chipurile, îl chema Eisik, fiul lui fekel, să sap undeva după sobă, ca să găsesc o comoară. Eisik, fiul lui fekel*! *Parcă mă văd la locul cu pricina – unde probabil jumătate din locuitorii evrei se numesc Eisik şi cealaltă jumătate fekel – scotocind prin toate casele*!" *şi paznicul a izbucnit din nou în râs. Rabinul Eisik s-a înclinat, s-a întors acasă, a dezgropat comoara şi, cu o parte din ea, a construit o casă de rugăciune care se numeşte Şcoala „Reb Eisik Reb Jekel"*.

*„Luaţi aminte la această poveste*! – obişnuia să spună rabinul Bunam – *şi primiţi învăţătura ei*: *anume că există ceva care nu e de găsit nicăieri în lume, nici chiar lângă cel Drept şi Sfânt (Zaddik), dar că totuşi există un loc unde lucrul acela poate fi găsit"*[1]

"Învăţătura" acestei pilde poate fi „tradusă", fireşte, şi într-o variantă abstract-discursivă. Ea ar include următoarele teme:

A. De cele mai multe ori, ceea ce cauţi e la îndemână, în lumea ta, în casa ta, în interiorul tău.

P. Pentru a găsi ceea ce cauţi, trebuie mai întâi să faci un lung ocol, să te întorci la tine de departe, să faci un drum. „Aproapele" se valorifică numai după o laborioasă experienţă a „departelui".

Y. De multe ori, a fi credul e mai rentabil decât a fi sceptic. A lua visele în serios poate aduce beneficii pe care „spiritul critic" şi „rezonabilitatea" le ratează.

5. Pentru a lua visele în serios, nu trebuie să abandonezi cu totul discernământul. Numai după ce rabinul Eisik visează *de trei ori* acelaşi lucru, decizia lui de a porni la drum i se pare justificată.

E. Când ai găsit ceea ce cauţi, nu trebuie să ţii „comoara"

---

1 Martin Buber, Die Chassidiscken Biicher, Verlag von Jakob Heg- ner, Hellerau, 1928, pp. 532-533.

doar pentru tine. Recomandabil e să o investeşti şi în beneficiul celorlalţi, al comunităţii.

„Soluţia", „răspunsul", e în preajma ta, dar pentru a o descoperi ai nevoie de intervenţia salutară a unui „străin": străin de ţara ta, de religia ta, de limba ta, de cultura ta. Imediatul „comorii" se dezvăluie ca beneficiu al „străinătăţii", al unei temporare înstrăinări de sine şi de mediul tău familiar.

Rj. "Adevărul" nu e *de negăsit*, dar el nu se află neapărat în teritoriul previzibilului, al *înţelepciunii „instituţionalizate"*. El poate fi atins, este cu siguranţă într-un loc anume, dar, de regulă, *în alt. Loc* decât cel în care-l cauţi.

Şi rabinul Bunam, şi Heinrich Zimmer, şi Mircea Eliade au pus accentul, în interpretările lor, pe una sau alta din temele de mai sus.[2] La rândul ei, Wendy Doniger O'Flaherty semnalează drept semnificativ faptul că ea, ca evreică, descoperă o parabolă aparţinând propriei tradiţii (iudaice) într-o carte despre India scrisă de un luteran. E un tip de „întâlnire" care ilustrează „morala" parabolei înseşi. O observaţie asemănătoare face şi Heinrich Zimmer, cu privire la interesul lui pentru „depărtarea" vechii Indii, definitorie pentru cariera lui academică europeană.[3]

---

2 Cf. Heinrich Zimmer, Myths and Symbols in Indian Art and Civilization, New York, Pantheon Books, 1946, pp. 219-221 (trad, rom.: Mituri şi simboluri în arta şi civilizaţia indiană, trad, de Sorin Mărculescu, Humanitas, Bucureşti, 2007), şi Mircea Eliade, Myths, Dreams and Mysteries, Harper Torchbooks, New York, 1967, pp. 244-245 (trad, rom.: Mituri, vise şi mistere, trad, de Maria Ivănescu, Cezar Ivănescu, Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2008).

3p. 192, n. 3. Wendy Doniger {op. cit., pp. 138-139) se amuză citând şi o versiune parodică a parabolei hasidice, propusă de Woody Allen: e vorba de un rabin care are un vis asemănător cu cel al rabinului Eisik. Porneşte la drum spre Vorki, după ce promite că se va întoarce în zece zile. E găsit după doi ani rătăcind prin Urali şi înamorat de o ursoaică panda. E adus acasă, înfrigurat şi flămând. Sub perna patului pe care se culcă dă peste o comoară. îi mulţumeşte, smerit, lui Dumnezeu, dar trei zile mai târziu bântuie iar prin Urali, de data asta deghizat în iepure. „Acesta mică capodoperă - sună comentariul lui Woody Allen - ilustrează amplu absurditatea misticismului." E un comentariu - suntem înclinaţi să adăugăm - care ilustrează, la rândul lui, haloul de cinism al oricărei piruete satirice, când ea nu evită facilităţile locului comun.

_ Pentru tema „improprietăţii", cu numeroase exemple, mai ales din spaţiul literaturii, cf. Riidiger Zymner, Uneigentlicbkeit. Studieri zu Semantik und Geschichte der Parabel, Ferdinand Schoningh, Paderborn- Munchen-Wien-Ziirich, 1991. Pentru problema utilizării metaforei şi a parabolelor în filozofie, cf. Bernhard H. Taureck, Metaphern und Gleichnisse in

Ne putem întreba acum, comparând povestea în sine şi punctajul tematic al „ideilor” ei, ce are *în plus* povestea. În ce mod *epicul* dovedeşte un spor de adecvare şi de eficienţă metafizică faţă de argumentaţia *logică*.

Într-o primă instanţă şi simplu spus, povestea are *viaţă*. Are *corp*, carne, respiraţie proprie. Ea pune în pagină o galerie de portrete, peisaje, întâmplări şi împrejurări curente, pingele rupte, speranţe, dezamăgiri şi euforii, de care, prin natura lui, discursul conceptual se dispensează cu uşurinţă. Povestea e concretă, tridimensională, „tablou vivant”. Gândul pe care ea îl livrează se scaldă în *sosul* gros al realului, pluteşte în „planctonul” polimorf al lumescului. De fapt, ea nu dă ceva *de gândit* fără să dea ceva *de trăit*: un conglomerat de fapte şi afecte, de acte şi pasiuni, greu de separat prin efort intelectual pur. Discursul se constituie ca *mesaj*. Povestea însoţeşte mesajul cu *imprecizia* bogată, cu *vibrato*-uv inanalizabil al realităţii imediate. De aceea, oricât de complicat, discursul e reductibil la afirmaţii simple, în vreme ce, oricât de simplă, povestea se poate complica hermeneutic la nesfârşit. Avem obiceiul să spunem că „filosofia” e „grea”, „complexă”, înclinată să elaboreze sofisticat pe marginea materiei de o brutală *evidenţă* a lumii. În realitate e tocmai pe dos: gândirea nu poate avansa decât simplificând lucrurile, sistematizând, clasificând, oprind, pentru o clipă, cursul firesc al mişcării universale. Gândirea, în varianta ei speculativă, nu poate evita să fie un „stop-cadru” al realului. Ca să înţeleagă, ea trebuie să fixeze temporar agitaţia obiectului ei. Dimpotrivă, povestea e mereu în mişcare, în mers: *însoţeşte* evenimentele în curgerea lor continuă. Ca şi ele, ea „scapă” oricărei închideri teoretice, oricărei staze artificiale. Această

---

der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophic, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. Pentru tema parabolei

afinitate cu spectacolul vieţii obişnuite face ca povestea să aibă un auditoriu mult mai divers şi mai larg decât orice construcţie doctrinară. E mai uşor de înţeles – chiar dacă mai greu de epuizat – pentru cei fără susţinute deprinderi filosofice.

Să adăugăm că, în vreme ce discursul e *argumentative* povestea e *indicativă*. Nu *expune* o teorie, ci *arată* o stare de fapt, relatează o situaţie, fără prea explicite intenţii demonstrative. Nu oferă răspunsuri, ci stimulează căutarea lor. În rezumat, s-ar spune că povestea spune nespunând, lasă să joace dinaintea celui care o ascultă palpitul *dintre* cuvinte, de dincolo şi de deasupra lor. Prin faptul că „arată” în loc de a explica, povestea e de o *funcţionalitate pedagogică* incomparabil mai mare decât descriptivismul analitic. E mult mai uşor să înveţi cum se face nodul la cravată sau cum se manevrează un aparat, atunci când cineva îţi *arată*, fără cuvinte, etapele procedurii cu pricina. Şi, nu întâmplător, educaţia fiecăruia dintre noi a început nu cu prelegeri elaborate, ci cu poveştile spuse de părinţi sau bunici. Povestea este „o arătare”, o „apariţie” care aduce laolaltă nemijlocirea realului, inventarul problemelor pe care el le pune, partea lui de claritate şi partea lui de penumbră. „Arătarea” e, simultan, expresie şi nelinişte. Retorică şi muţenie. E o *prezenţă totală*, în care ştiutul şi neştiutul se manifestă în aceeaşi măsură şi în acelaşi timp. Când vezi un arbore sau un nor, vezi, dintr-o dată, chiar dacă nu le distingi limpede „la prima vedere”, *şi* alcătuirea lor senzorială, *şi* istoria lor, *şi* metabolismul lor intim, *şi* suma de întrebări pe care „apariţia” lor o provoacă. Goethe avea dreptate să creadă că a privi atent o plantă mijloceşte un aport cognitiv mai consistent decât a o asedia bibliografic sau a o pune sub microscop. Povestea e, faţă de argumentul logic, ceea ce e *imaginea* faţă de concept. E, ca şi imaginea, mai puţin explicită, dar mai cuprinzătoare. Ca „apariţie”, ca „imagine”, povestea e

„fenomenală” (gr *phaino*, „a apărea”, „a se expune vederii”, „a se arăta”, „a iradia”), dar, pentru a prelua terminologia kantiană, „lucrul în sine” (*numenul*) nu e, în cazul naraţiunii, distinct şi opac faţă de modul lui de apariţie „pentru noi” (*fenomenul*), ci e modul numenului de *a se da pe faţă*, de a intra în comunicare cu structura, potenţialul şi limitele înţelegerii noastre.

Gloria conceptului e *proprietatea* termenilor cu care lucrează, univocitatea lor. Farmecul specific al poveştii rezultă din valorificarea unei subtile *improprietăţi* a desfăşurării şi alcătuirii ei (în sensul în care metafora, de pildă, implică o anumită „improprietate”), o improprietate de natură să excludă comentariul unilateral şi să încurajeze căutarea subtextelor şi a conotaţiilor, transferurile de sens, îndrăzneala hermeneutică. E de înţeles, în acest context, de ce Constantin Noica vorbea atât de des despre necesitatea ca filosofia să recupereze dimensiunea *epicului* şi de ce, în consecinţă, a încercat să reconstituie tezele unuia dintre cele mai dificile texte hegeliene (*Fenomenologia spiritului*), recurgând la stilistica naraţiunii (*Povestiri despre om*, 1980). De altfel, filosofia însăşi a fost pusă în situaţia de a admite masive derogări de la „spiritul de geometrie”, atunci când a ajuns în preajma incomprehensibilului şi a inexprimabilului. Când construcţia logică, transparenţa intelectuală se dovedesc mai curând piedici ale cunoaşterii decât auxilii ale ei, metafora şi parabola sunt de rigoare: vezi miturile platoniciene (faimoasa „peşteră” din cartea a şaptea a *Republicii*) sau teoria plotiniană a „emanaţiei”. Dar nici măcar ştiinţele, cu exigenţa lor de rigoare, de expresie neechivocă, nu scapă de vertijul „derapajului” parabolic, când se decid să vorbească de „corpusculi şi unde”, „găuri negre” ş.a.m.d. S-ar zice că, pe măsură ce te apropii de adevăr, cuvintele devin aproximative, „litera” devine insuficientă. Se impune recuperarea

„duhului”, „improprietatea” cu multe chipuri a poveştii.[4]

N-aş vrea să se înţeleagă că intenţia rândurilor de mai sus e să depuncteze filosofia academică, tehnicile argumentaţiei, logica discursului „ştiinţific”. Nici că vrem să validăm „povestea” drept singura cale potrivită a apropierii de adevăr. Nu toate poveştile sunt adevărate şi nu toate sunt un rezervor de înţelepciune. Există şi „poveşti” inventate pentru a eluda adevărul, pentru a distrage atenţia de la severitatea lui. Ceea ce ne-am propus a fost doar să sugerăm că adevărul nu se manifestă numai în ecuaţii şi teoreme, în reguli mecanice şi legi inflexibile, în silogisme şi afirmaţii stâncoase. Şi asta mai ales în spaţiul întrebărilor „ruseşti”, cele care ne urmăresc, suveran, toată viaţa şi ne duc spre temeiuri din afara experienţei curente. Când suntem confruntaţi cu *aceste* întrebări, constatăm, stingheriţi, că trebuie să abordăm un „obiect” pentru care nu avem *reprezentări* de niciun fel, pentru care nicio referinţă „reală” nu e sută la sută plauzibilă. Ne trezim, astfel, într-o acută *criză de înţelegere* şi într-o supărătoare *criză de limbaj*. E momentul în care recursul la poveste, la metaforă, la analogie, la mit, la parabolă e inevitabil. Şi salutar. Pentru că – în formularea lui Marin Tarangul – în domeniul pe care marile întrebări îl subîntind „nu se poate intra direct, prin uşa din faţă, ci prin Sfântul Duh, care dă târcoale. Prin ocolire şi prin adieri”.

Şi în cartea de faţă, va fi vorba despre poveştile spuse de Iisus

---

4î n ştiinţă, cf. Hans-Peter Diirr, Auch die Wissenscbaft spricht nur in Gkichnissen. Die neue Beziehung zwiscben Religion und Naturwissen- schajten (Mariane Oesterreicher, ed.), Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2004.

_ Cf. Robert Farrar Capon, Kingdom, Grace, Judgment: Paradox, Outrage, and Vindication in the Parables of Jesus, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002, p. 1. De asemenea, Walter P. Weaver, Jesus as Parable", în James H. Charlesworth şi Walter P. Weaver (eds), Earthing Christologies. From Jesus' Parables to Jesus the Parable, Trinity Press International, Valley Forge, Pennsylvania, 1995, pp. 19- 45, sau, din alt unghi, J.J. Vincent, „The parables of Jesus as Self- Revelation", în Studia Evangelica. Papers Presented to the International Congress on „ The Four Gospels in 7957" (congres ţinut la Christ Church, Oxford, în 1957), Kurt Aland, F.L. Cross, Jean Danielou, Harald Riesenfeld, W.C. van Unnik (eds), Akademie-Verlag, Berlin, 1959, pp. 79-99. Cf. şi Georg Baudler, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse: Der erzahlerische Lebenswerkjesu, ein Zugangzum Glauben, Calwer, Stuttgart; Kosel, Miinchen, 1986, pp. 298-314.

(şi consemnate în Noul Testament), în efortul Lui de a-i familiariza pe cei din jur cu metabolismul „împărăţiei” Sale. „Sarcina” pe care şi-o asumă e imposibilă, aşadar e pe măsura divinităţii Sale: are de vorbit despre lucruri *inevidente*, dinaintea unui auditoriu pestriţ, „nespecializat” şi, în genere, *neşcolit*, are de oferit ajutor, fără să cadă în reţetă şi abuz doctrinar, şi are de dat nu doar materie de reflecţie, ci şi *motivaţie de viaţă*, suport existenţial. Strategia Lui este suspensia constantă a gata-făcutului, a gata-gânditului, a „convingerilor” de lemn. E primul personaj din istoria culturii noastre care a atacat frontal *ispita ideologiei* şi care a reuşit să se ţină departe de orice „sedentarism” instituţional (o reuşită care n-a fost imitată de toţi urmaşii săi).

M-am întrebat, evident, în ce măsură şi în ce fel ne putem apropia astăzi de un corpus narativ alcătuit cu două mii de ani înaintea noastră. Şi mi-am răspuns recitind povestea rabinului Eisik din Cracovia. În fond, textul evanghelic e departe de noi, iar lumea de azi e departe de lumea lui. Suntem sub podul de la Praga, unde nu e de găsit nicio comoară. Dar tocmai *distanţa* aceasta, care ne e dată cadou, face posibil parcursul întoarcerii şi al regăsirii. Suntem, cu alte cuvinte, suficient de departe pentru a recupera imediateţea textului, vecinătatea lui, căldura pe care a înmagazinat-o „după sobă”, în timp ce noi l-am lăsat ascuns, tatonând prin Praga neliniştilor şi utopiilor noastre.

## "DE CE LE VORBEŞTI ÎN PARABOLE?"

Pentru a transmite ce avea de transmis, Iisus a ales ca mod de expunere vorbirea în parabole. Asta înseamnă că parabola I s-a părut, structural, în perfect acord cu El însuşi, cu substanţa a ceea ce voia să transmită şi cu nivelul de receptivitate al ascultătorilor.

Cu alte cuvinte, date fiind contextul în care vorbea, auditoriul vizat şi misiunea pe care o avea de îndeplinit, parabola I s-a impus drept procedeul optim. De altfel, prin tot ce face şi prin tot ce spune, Iisus însuşi e, s-a spus, o „parabolă în act" 1. Iar întrucât tema predilectă a discursului Său este împărăţia lui Dumnezeu, aşadar un domeniu care „nu e din lumea aceasta", mesajul hristic nu putea fi, cel puţin într-o primă etapă a propovăduirii Sale, decât aluziv, încifrat, indirect.

Lucrurile par clare. Şi totuşi, în toate Evangheliile sinoptice, vine un moment în care ucenicii se arată nedumeriţi de decizia lui Iisus de a vorbi în parabole (*cf.* Matei 13, 10; Marcu 4, 10 şi, într-o formă atenuată, cu referire la o singură parabolă, Luca 8, 10). Întrebarea ucenicilor („De ce le vorbeşti în parabole?") e oarecum neaşteptată într-o ambianţă, cea iudaică, în care orice învăţător recurgea în mod curent la acest procedeu didactic. Iisus se înscria, folosindu-se de parabole, într-o solidă tradiţie locală care, de altfel, a continuat să funcţioneze până foarte târziu, în plină modernitate.[5] Traducătorii Septuagintei hotărâseră să redea prin „parabolă" un termen iudaic (*masai*, pl. *Meşalim*), bogat ilustrat în textele vetero-testamentare şi în lumea semitică în general.[6] Nu intrăm, acum, în problematica amplă a raporturilor dintre parabolele Vechiului Testament, cele rabinice şi cele ale Noului Testament.[7] Fapt este că întrebarea cu privire la rostul parabolelor

---

5 E destul să amintim cazul hasidismului sau personalitatea rabinului Ya'aqov ben Wolf Kranz (1741-1804), cunoscut ca Dubno Maggid, despre care se spune că nu vorbea decât în parabole. (Cf. Herman A. Glatt, He Spoke in Parables: The Life and Works of the Dubno Maggid, Jay Bithmar Publication, New York, 1957).

6( eds), The Book ofLegends. Sefer ha-Aggadah: Legends from the Talmud and Midrash, Schocken Books, New York, 1992.

7 Cf. supra, pp. 13-14. Deocamdată, semnalăm câteva lucrări de referinţă: Paul W.J. Fiebig, Altjiidische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, ed. cit.; Paul WJ. Fiebig, Die Gleicbnisreden Jesu im Licbte der rabbinischen Gleichnisse des neu-testamentlichen Zeitalters, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tiibingen, 1912; C. Westermann, Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament, „Calwer theologische Monographien", 14, Calwer Verlag, Stuttgart, 1984; P. Dschulnigg, Rahbinische Gleichnisse und das Neue Testament: Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament, „Judaica et Christiana", 12, P.

în discursul sapienţial al lui Iisus ar avea sens mai degrabă într-un mediu neevreiesc, nefamiliarizat cu deprinderile pedagogice ale evreităţii. De unde şi presupunerea unor exegeţi că, în pasajele amintite, avem de-a face fie cu programul „universalist" al evangheliştilor, fie cu pasaje adăugate, lămuritor, de Biserica timpurie.

### *Un „scandal teologic"*

Cu mult mai surprinzător, însă, decât întrebarea ucenicilor sună răspunsul lui Iisus. În versiunea cea mai radicală, el apare la Marcu (4, 11-12): „şi El le-a zis: Vouă vă este dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei lui Dumnezeu, dar celor din afară toate li se fac în parabole, ca privind să privească şi să nu vadă şi auzind să audă şi să nu înţeleagă, ca nu cumva să-şi revină şi să li se ierte."[8] Iată şi versiunea, mai concisă, a lui Luca (8, 10): „Iar El a zis: Vouă vă este dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei lui Dumnezeu; dar celorlalţi, în parabole, ca văzând să nu vadă şi auzind să nu înţeleagă." O versiune mai complexă şi mai nuanţată găsim la Matei (13, 11-17): „Iar El, răspunzând, le-a zis: Pentru că vouă vi s-a dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei cerurilor, dar acelora nu li s-a dat. Căci celui ce are i se va da şi-i va prisosi, dar de la cel ce nu are se va lua şi ceea ce are. De aceea le vorbesc în parabole, că ei văd fără să vadă şi aud fără să audă şi nici să înţeleagă. Şi se plineşte cu ei proorocia lui Isaia: Cu auzul veţi auzi, dar nu veţi

Lang, Bern etc. 1988; Clemens Thoma, Michael Wyschogrod (eds), Parable and Stoiy in Judaism and Christianity, A Stimulus Book, Paulist Press, New York, Mahwah, 1989 (mai ales studiul lui Lawrence Boadt, C.S.P. de la pp. 159-181), şi, mai nou, Catherine Hezser, „Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit neutestamentlichen Gleichnisse", în Ruben Zimmermann, Gabi Kern (eds), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansâtze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, Mohr Siebeck, Tubingen, 2008.

8 Pentru citatele din Noul Testament, am folosit, în majoritatea cazurilor, versiunea Bartolomeu Valeriu Anania, ediţia a doua revăzută şi îmbunătăţită, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1995. Când am recurs la alte versiuni, am făcut, ad locum, precizările necesare.

înţelege, şi cu privirea veţi privi, dar nu veţi vedea. Căci inima acestui popor s-a împietrit şi urechile lor greu aud şi ochii lor s-au închis, ca nu cumva cu ochii să vadă şi cu urechile să audă şi cu inima să înţeleagă şi să-şi revină şi Eu să-i vindec. Dar fericiţi sunt ochii voştri că văd şi urechile voastre că aud. Că adevăr vă grăiesc: mulţi prooroci şi drepţi au dorit să vadă ce vedeţi voi şi n-au văzut, şi să audă ceea ce auziţi voi şi n-au auzit".

Substanţa explicită a răspunsului hristic e de natură să provoace serioase probleme de înţelegere. Rezultă că, pentru Iisus, „publicul" se împarte în două: pe de o parte, apropiaţii, cei din preajmă, adepţii şi, pe de alta, „cei din afară", „ceilalţi", mulţimea amorfa a Israelului. Cei dintâi au acces la adevăruri care celorlalţi le sunt ascunse. Parabolele sunt răbdător explicate ucenicilor, în vreme ce, pentru restul poporului, ele rămân opace, ca nişte voaluri întunecate, ca un cifru fără cheie. (Marcu 4, 34: „Iar fără parabolă nu le grăia; însă ucenicilor Săi le lămurea pe toate între El şi ei.") acest comportament discriminatoriu[9] are drept motivaţie obtuzitatea, exterioritatea *culpabilă* a massei israelite. Încă de pe vremea lui Isaia (6, 9-10, citat în textul lui Matei), ea a avut inima împietrită: a fost insensibilă la evidenţe, a tratat cu indiferenţă apelul divin, s-a arătat incapabilă să primească ce i se oferea. Pedeapsa vine de la sine. În loc să fie instruite pe şleau, în loc să fie ajutate să înţeleagă, mulţimile inerte vor fi condamnate la perplexitate: vor auzi parabole obscure, vor fi constrânse la blocaj spiritual. În vreme ce ucenicii vor căpăta parabole limpezi, gata descifrate, „cei din afară" vor căpăta enigme insolubile.

La o primă analiză, decizia „elitistă" a lui Iisus e smintitoare. Ea pare să contrazică nu numai uzul tradiţional al parabolei (a) şi

9 De care ucenicii înşişi îşi dau seama, de vreme ce întreabă, cu Petru (Luca 12, 41): „Parabola aceasta o spui pentru noi, sau şi pentru toţi?"

stilul hristic în genere (b), dar şi o sumedenie de alte texte din cuprinsul Evangheliilor (e).

A. În mod tradiţional, discursul iudaic recurgea la parabole pentru *a clarifica* o idee sau un text. Parabola era, aşadar, o procedură *simplificatoare* –, ea îşi propunea, de regulă, să reducă, printr-o ilustraţie la îndemână, printr-o comparaţie intuitivă, obscuritatea sau subtilitatea greu abordabilă a unui pasaj scripturar. Iisus pare hotărât să procedeze exact pe dos: el vrea *să complice* lucrurile, până la ininteligibil. Nu să aducă adevărul la nivel „popular", accesibil oricui, ci, dimpotrivă, să-l camufleze, să-l sustragă percepţiei comune. S-ar spune, cu alte cuvinte, că în vreme ce rabinii se foloseau de parabole ca să lumineze zonele întunecoase ale mesajului lor, Iisus le foloseşte pentru a obtura lumina, pentru a întreţine o atmosferă de clar-obscur. El nu vrea – insistă Robert Farrar Capon – să dea satisfacţie ascultătorilor printr-o limpezime sporită, ci, mai curând, să le atragă atenţia asupra modului nesatisfăcător în care înţeleg şi explică lucrurile în mod curent.[10] „N-aţi înţeles? – pare să-şi întrebe hermeneutul rabinic interlocutorii. „Atunci hai să vă spun o poveste lămuritoare!" „Credeţi că aţi înţeles?" – sună, dimpotrivă, socratic, întrebarea lui Iisus. „Atunci am să vă spun o poveste. Veţi vedea că n-aţi înţeles cum trebuie".

Nu trebuie să abuzăm, însă, de acest contrast. Mai întâi, nu toate parabolele Israelului sunt explicite. Un exemplu caracteristic este pasajul din Ezechiel (17, 1-10) despre cei doi vulturi şi viţa născută din cedrul Libanului. Avem de a face cu o parabolă care, în sine, nu e de loc transparentă, ceea ce face necesară o explicaţie suplimentară (17, 11-16). E adevărat că, în general, parabolele semite includ o strategie divulgativă, dar dimensiunea „enigmă" e

10 R.F. Capon, op. cit., p. 5.

şi ea prezentă adesea, fie de la bun început, cum susţin exegeţi ca C A. Bugge, P. Lagrange, sau P. Fonck, fie într-o etapă târzie, cea a literaturii deuterocanonice, cum susţin alţii (A. Jülicher, A. Loisy)[11]. Prin urmare, Iisus nu contrazice întru totul pedagogia ambianţei în care se mişcă, deşi pune un accent în plus pe indescifrabilul *voit* al parabolelor, când acestea se adresează celor „din afară". „Originalitatea" hristică – în raport cu exerciţiile parabolice ale conaţionalilor săi – e de alt tip. E drept, unii o contestă fără ezitare, declarând că forma parabolei a fost creată de înţelepţii Israelului înainte de Iisus, astfel încât Lui nu I-a rămas decât să dezvolte un tipar deja existent.2 Contează însă despre ce parabole israelite vorbim. Cele veterotestamentare – preponderent exegetice – sunt în mod clar diferite de parabolele hristice, mai directe, nelivreşti, manevrând materia primă a vieţii cotidiene. Asemănări se pot stabili, mai degrabă, cu parabolele rabinice, care însă devin curente abia după anul 70 d. Hr., ceea ce îi determină pe unii cercetători să afirme că Iisus e cel dintâi mare utilizator de parabole şi că „parabolele Sale sunt în mod evident diferite de orice alte naraţiuni cunoscute în Antichitatea elenistică şi greco-romană, inclusiv de parabolele rabinice"[12]. „Originalitatea" lui Iisus se poate, aşadar, susţine, dar ea nu constă în cultivarea parabolei ca *logos skoteinos*, ca vorbire „obscură". Parabola cochetează, pretutindeni, cu un anumit coeficient de mister.[13]

---

11 Pentru detalii, cf. Maxime Hermaniuk, op. cit., pp. 120 şi urm.

12 James Breech, Jesus and Postmodernism, Fortress Press, Minneapolis, 1989, pp. 24-25. Pentru detalii, cf. Arland J. Hultgren, The Parables of Jesus. A Commentary, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, 2002, pp. 5-11. Hultgren propune o definiţie, în şase puncte, a unicităţii parabolelor hristice: 1. Modul direct de a angaja participarea auditoriului, 2. Caracterul nelivresc, 3. Legătura cu experienţa cotidiană, 4. Dimensiunea teologică, dar fară abuz de abstracţiuni, 5. Recursul la elementul surpriză, la comportamentul atipic, imprevizibil, 6. Dozajul fară precedent între tradiţia sapienţială iudaică şi tradiţia eshatologică.

13 Cf. teza lui Frank Kermode, după care orice tip de narativitate implică o anumită componentă de opacitate (The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979, p. 25). Cf. Şi Yuri Lotman: „Non-understanding, incomplete understanding, or misunderstanding are not side-products of the

B. O altă categorie de comentatori observă că disjuncţia drastică proclamată de Iisus între apropiaţii săi şi „cei din afară” contravine net stilului hristic în genere. Traseul lumesc al Mântuitorului nu e unul al excluziunii, nu cultivă, programatic, excomunicarea. Iisus are o misiune de tip universal şi, ca atare, se adresează, fără discriminare, tuturor. Raporturile lui cu mulţimea nu sunt, de regulă, marcate de antagonism. Dimpotrivă. Mulţimea, până în preziua sacrificării Sale, Îl simpatizează, îl ascultă, îl urmează. Iar El i se dăruieşte fără ezitare: o instruieşte, o hrăneşte, o entuziasmează prin miracole şi vindecări spectaculoase. Iisus nu refuză nimănui binele pe care îl poate face. Iar „beneficiarii” sunt, întotdeauna, recunoscători. De altfel, chiar în Evanghelia după Marcu, locurile în care e vorba de excelenta întâlnire a lui Iisus cu „poporul” abundă. După vindecările din Capernaum, „toată cetatea era adunată la uşă” (1, 33: uşa casei lui Simon, în care se afla Tămăduitorul). „Toţi Te caută”, îi spun ucenicii (1, 37). "Şi s-au adunat atât de mulţi, încât nu mai era loc nici înaintea uşii” (2, 2): paraliticul a trebuit să fie adus în casă prin acoperişul spart, „din pricina mulţimii” (2, 4). „Toţi erau uimiţi şi-L slăveau pe Dumnezeu zicând: Asemenea lucruri niciodată n-am văzut” (2, 12). Mulţimea e din ce în ce mai năvalnică în zelul ei de a-l însoţi pe Iisus (3, 7, 10). „Se călcau unii pe alţii” spune şi Luca (12, 1). Dar să ne întoarcem la Marcu: oamenii vin „din Galileea şi din Iudeea şi din Ierusalim şi din Idumeea şi de dincolo de Iordan şi dimprejurul Tirului şi al Sidonului” (3, 7-8). Micul grup din jurul învăţătorului nu mai apucă nici să mănânce din cauza îmbulzelii (3, 20), iar pentru a reuşi să propovăduiască, Iisus se desprinde de adulatori şi urcă într-o luntre, de unde le vorbeşte celor de pe mal

---

exchange of information, but belong to its very essence" („The Sign Mechanism of Culture", în Semiotica, nr. 12, 1974, p. 302. Ii mulţumesc lui Albrecht Koschorke pentru această trimitere.

(4, 1). După Schimbarea la Faţă, mulţimea „freamătă” şi „aleargă să I se închine” (9, 14-15). Arhiereii şi cărturarii nu îndrăznesc să se atingă de Cel pe care-l resimţeau drept duşman, tocmai datorită admiraţiei masive pe care i-o arătau cei mulţi (11, 18, sau 12, 12). La rândul Lui, Iisus e plin de compasiune: „Milă îmi este de mulţime, că trei zile sunt de când aşteaptă lângă Mine şi n-au ce să mănânce” (8, 2). În sfârşit, în modul cel mai neechivoc cu putinţă, pasajul 10, 1 pare anume făcut spre a contrazice textul de la 4, 11-12: „... şi mulţimile s-au adunat iarăşi la El şi El iarăşi le învăţa, după cum îi era obiceiul”.[14] Instruirea mulţimilor e, aşadar, pentru Iisus, o ocupaţie constantă, devenită obişnuinţă. Auditoriul Lui e, prin definiţie, atotcuprinzător: „Veniţi la mine toţi...” (Matei 11, 28). Cum putea, deci, „cel blând şi smerit cu inima” (Matei 11, 29), Cel care „n-a venit să judece lumea” (Ioan 12, 47) să afişeze un program al pedepsei definitive, al departajării nemiloase între ascultătorii Săi? Răspunsul pe care i-l atribuie Evanghelia după Marcu (4, 11-12) e de o neplauzibilă cruzime, dacă nu „scandalos din punct de vedere teologic”[15]. „E absurd” – spune T. W. Manson[16]. Dacă scopul lui Iisus era să obtureze, în rândurile majorităţii, înţelegerea, căinţa, iertarea, n-ar fi fost mai logic să tacă pur şi simplu? De ce, totuşi, pierde timpul cu poveşti sibilinice, impenetrabile?

Să nu trecem, însă, mai departe, fără să atragem atenţia asupra unor nuanţe ale discursului hristic, care nu îngăduie concluzii liniare. Iisus nu e un animator popular euforic. Iubirea lui pentru cei mulţi nu e o formă de *idolatrie şi nu propune o lâncedă*

---

14 Pentru comentarii la toate pasajele citate, cf. Hermaniuk, op. cit., pp. 304-307.

15 Expresia îi aparţine lui John C. Meagher, „Clumsy Construction in Mark's Gospel. A Critique of Form and Redaktionsgeschichte", în Toronto Studies in Theology, nr. 121, 1979, citat după A.J. Hultgren, op. cit., p. 460.

16 T.W. Manson, The Teaching of Jesus. Studies in Its Form and Content, Cambridge University Press, 1935, p. 76, apud Hultgren, op. cit., p. 458.

*doctrină* populistă. Învăţătorul nu e dispus să-şi menajeze, necondiţionat, învăţăceii şi, când e cazul, ştie să devină ameninţător. E curios că această dimensiune a retoricii Sale nu se manifestă, aşa cum ne-am aşteptă, în versiunea evanghelică a lui Marcu. Dar ea e vădită la Matei (11, 20-23) şi la Luca (10, 13-15), atunci când Iisus profetizează mustrător la adresa păcătoşilor din Horazin, Betsaida şi Capernaum, adică tocmai din cetăţile în care nu făcuse economie de minuni. Semne de exasperare apar, totuşi, şi la Marcu: „O, neam necredincios, până când voi fi cu voi? Până când vă voi răbda?” (9, 19). Sau la Luca: „... dacă nu vă veţi pocăi, toţi veţi pieri la fel” (13, 5). Concluzie (provizorie): răspunsul abrupt al lui Iisus la întrebarea discipolilor despre rostul vorbirii în parabole e greu de domesticit hermeneutic: Mântuitorul nu poate vocifera ca un înger exterminator, dar nu e niciun predicator „*soft*”, un distribuitor neglijent de indulgenţe. Trebuie să aibă motive solide, pentru a arbora, în ciuda inimii Sale atotiubitoare, gesticulaţia excluziunii.

C. Textele evanghelice ridică însă şi alte obstacole în calea unei analize coerente a răspunsului hristic. Mai întâi, e limpede că Iisus nu le vorbeşte în parabole doar „celor din afară”. O sumedenie de parabole se adresează ucenicilor, altele vrăjmaşilor (arhierei, cărturari etc.), altele mulţimii în sens larg. Altele, în sfârşit, sunt rostite dinaintea unui auditoriu amestecat, în care se regăsesc toate cele trei categorii. E adevărat că ucenicii beneficiază, îndeobşte, şi de tâlcuiri amănunţite din partea învăţătorului, dar nu se poate spune că, datorită calităţii lor speciale, ei sunt scutiţi de limbajul parabolic care trebuie să-i descurajeze pe „neiniţiaţi”. Apoi, trebuie să ne întrebăm cine sunt, în fond, „cei din afară” şi cei din preajmă şi cât de limpede e deosebirea de perspicacitate dintre ei. Sunt „cei din afară”

*opozanţii* lui Iisus, sau, alături de ei, şi mulţimile opace, indiferente sau incapabile să treacă dincolo de gata-făcutul unei înţelepciuni convenţionale? Din texte, rezultă că grupul „refuzaţilor" îi include, de-a valma, pe toţi cei care nu fac parte din cercul celor „ce erau pe lângă El, împreună cu cei doisprezece" (Marcu 4, 10). Pe de altă parte, o anumită departajare există şi printre „cei dinăuntru". În capitolul 13 din Evanghelia după Marcu, aflăm că anumite taine legate de venirea finală a Fiului Omului sunt împărtăşite doar lui Petru, Iacob, Ioan şi Andrei, care L-au întrebat „numai ei între ei" (13, 3)[17]. Pentru Schimbarea la Faţă, Iisus îi alege drept martori doar pe Petru, Iacob şi Ioan (Matei 17, 1). Sunt ceilalţi ucenici „în afară"? O ultimă problemă: s-ar zice că, spre deosebire de vrăjmaşi şi de plebea păcătoasă, ucenicii au darul înţelegerii. Lor „li s-a dat să cunoască" mistere inaccesibile, în vreme ce restul ascultătorilor „privesc fără să vadă, şi aud fără să priceapă". În realitate, lucrurile nu stau întotdeauna aşa: în mai multe locuri din Evanghelie, Iisus e silit să constate, nu fără o urmă de exasperare, că discipolii săi pot fi la fel de obtuzi ca şi „cei din afară"[18]. Apropiaţii par să nu înţeleagă, de pildă, Parabola semănătorului: „Nu pricepeţi parabola aceasta? Atunci cum veţi înţelege toate parabolele?" (Marcu 4, 13). „Aşadar şi voi sunteţi tot atât de nepricepuţi?" (Marcu 7, 18). „Inima împietrită" despre care vorbea Isaia pare să fi devenit, dintr-o dată, şi atributul „ezotericilor": „... nimic nu pricepuseră din minunea pâinilor, deoarece inima lor era împietrită" (Marcu 6, 52). „Încă nu înţelegeţi, nici nu pricepeţi? Atât de împietrită vă este inima? Ochi aveţi şi nu vedeţi, urechi aveţi şi nu auziţi." (Marcu 8, 17-18). Cu atât mai puţin sunt pregătiţi apostolii să înţeleagă profeţia – oricât de explicită – a

17 Cf. Hermaniuk, op. cit., pp. 321-322, şi Hultgren, op. cit., p. 455.
18 Marcu pare să spună că „parabolele consemnează incapacitatea tuturor (s.m. - A.P.) de a le pătrunde sensul". (Cf. Kermode, op. cit., p. 27.) Qf şi p. 45: „...nu suntem niciodată înăuntru..."

învăţătorului lor, cu privire la apropiata Sa moarte şi înviere: „Dar ei n-au priceput nimic din acestea; că ascuns era cuvântul acesta pentru ei şi nu înţelegeau cele spuse” (Luca 18, 34). Invers, „cei din afară” pricep uneori foarte bine despre ce este vorba: după ce aud Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei (Marcu 12, 1-9), arhiereii, cărturarii şi bătrânii cetăţii ştiu perfect că ea fusese rostită „împotriva lor” (Marcu 12, 12).

Exegeza dintotdeauna a avut, deci, multiple îndreptăţiri să privească pasajul de la Marcu 4, 11-12 cu un sentiment de frustrare. S-au căutat, asiduu, soluţii filologice, istorice şi dogmatice care să facă suportabilă teologic duritatea lui Iisus faţă de cei care nu merită *decât* parabole… Vorbeşte Iisus numai pentru câţiva aleşi? Este creştineşte admisibil să-i ţii la distanţă pe cei care nu fac parte din anturajul tău imediat? E opacitatea discipolilor tolerabilă, în vreme ce opacitatea massei e ireversibil vinovată? Şi dacă unii sunt condamnaţi din plecare să nu priceapă şi să nu fie iertaţi, avem de-a face cumva, în acest pasaj, cu un argument în favoarea predestinării?[19]

În efortul de a lămuri un text atât de pretenţios, filologii au ales, cum fac adesea, soluţia cea mai tranşantă: textul e atât de ciudat, încât el trebuie, pur şi simplu, pus la îndoială. E probabil inautentic. E o intercalare (accidentală sau voită), un adaos inoportun (al lui Marcu sau al altora de după el). Mai ales când iau în discuţie lucrări vechi, grămăticii preferă, în mod spontan, să se îndoiască mai curând de istoricitatea textului decât de propria isteţime. În felul acesta, problema se rezolvă rapid şi definitiv. Dar aplombul strict filologic e preluat, din păcate, de mulţi, foarte

19 Cf. Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forsckung: zweite, neu bearbeitete und vermebrte Auflage des Werkes „Von Reimarus zu Wrede", ].CR. Mohr, Tiibingen, 1913, pp. 400 şi urm., apud Dr. Max Meinertz, Die GleichnisseJesu, Aschendorfische Verlagsbuchhandlung, Miinster (Westphalen), 1948, p. 83, n. 4.

respectabili, universitari şi teologi, de la A. Jülicher, W. Bousset, R. Otto şi A. Loisy, la Montefiori, Lowrie, B T. D. Smith ş.a.[20] Pentru ei, textul e implauzibil ca discurs hristic. Şi e implauzibil din cauza conjuncţiei greceşti *hina* (ca să, pentru ca), o conjuncţie care introduce, aşadar, o propoziţie finală, rezultat al unei intenţii clare. Şi la Marcu, şi la Luca, folosirea acestei conjuncţii probează scopul pe care şi-l asumă Iisus când vorbeşte „celor din afară" în parabole: ei trebuie împiedicaţi să înţeleagă. Or, acest scop e cu totul străin predicaţiei şi misiunii hristice în genere. *Ergo*, textul e suspect. Există şi tentativa de a pune un semn de întrebare nu asupra textului, ci asupra traducerii lui. S-au identificat locuri, în scrierile de limbă greacă (la Epictet, la Sf. Ioan Gură de Aur şi la mulţi alţii), în care *hina* are sens cauzal: nu înseamnă „ca să", „pentru ca", ci „pentru că", „deoarece". Mai mult: M. Pernod, într-un studiu din 1927 despre limba Evangheliilor, se străduieşte să semnaleze în chiar textul Noului Testament (în Apocalipsă, de pildă, la 14, 13; 16, 15 sau 22, 14) utilizări cauzale ale conjuncţiei[21]. În sprijinul unei asemenea interpretări, vine înlocuirea lui *hina* cu *hoti*, în versiunea lui Matei. *Hoti* introduce, în mod cert, o explicaţie de tip cauzal: „... le vorbesc în parabole, *că* ei văd fără să vadă..." Justiţiarul penalizator din Marcu şi Luca (acceptat ca atare în comentariile lui Augustin şi Toma d'Aquino) devine, la Matei, mai curând un orator milostiv: El atenuează, prin parabole, lumina orbitoare a adevărului Său, aşa încât auditorii nepregătiţi să nu se sminteaască sau, admiţând că ar pricepe spusele Sale, să nu se comporte recalcitrant şi să adauge, în felul acesta, obtuzităţii iniţiale, păcatul blasfemiei. Pe scurt, unei evidenţe care orbeşte, Iisus îi preferă, când e vorba de neiniţiaţi, o

20 Pentru detalii şi bibliografie, cf. Hermaniuk, op. cit., pp. 11-13.
21 Cf. Hermaniuk, op. cit., pp. 312-316.

semiobscuritate, o inevidenţă care să stimuleze aşteptarea luminii şi s-o pregătească.[22]

E ipoteza cu care lucrează teologi de mare anvergură, în frunte cu Sf. Ioan Gură de Aur (sau, dintre moderni, P. Lagrange). Dacă totuşi acceptăm sensul final al lui *hina*, rămâne să insistăm asupra echivalării lui *mepote* cu „dacă nu" (în loc de „ca nu cumva"), şi atunci, dintr-o dată, textul oferit de Marcu la 4, 11-12 devine „rezonabil". Iată-l, în traducerea propusă de Joachim Jeremias: „Vouă vă este dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei lui Dumnezeu, dar pentru cei din afară totul este obscur, pentru ca ei (precum este scris), uitându-se să nu vadă şi auzind să nu înţeleagă, dacă nu se vor întoarce şi Dumnezeu îi va ierta."[23] Aşadar, vorbirea în parabole îngreunează, într-o primă etapă, înţelegerea, dar nu exclude iertarea finală a lui Dumnezeu, cu condiţia ca „exotericii" să se dea pe brazdă, să-şi depăşească blocajul, să-şi recapete perspicacitatea, *întorcându-se* la Dumnezeu. Netransparenţa parabolelor este o probă. Cei care o trec sunt recuperaţi[24].

Pentru a înţelege răspunsul neobişnuit (la prima vedere) pe care Iisus îl dă ucenicilor Săi la întrebarea „De ce le vorbeşti în parabole?", vom încerca o altă cale decât cele inventariate mai sus. Mai întâi, nu ne vom îngădui să punem în discuţie autenticitatea textului analizat. Nu putem rescrie Evanghelia, pentru a o aduce la nivelul „dinţilor de lapte" ai înţelepciunii curente. Dacă luăm în serios caracterul *revelat* al textelor sacre – ceea ce e un minim gest

---

22 S-a putut chiar spune că, deşi cei din afară nu au acces direct la „taină", parabolele se străduiesc să le ofere cel mai bun substitut posibil al ei (Cf. Frank Kermode, op. cit., p. 149, n. 4).

23 Cf. Joachim Jeremias, Parabolele lui Iisus, traducere din limba engleză de P.S. Calinic Dumitriu, pr. prof. dr. Vasile Mihoc şi dr. Ştefan Matei, Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 15.

24 Un argument în favoarea versiunii lui Jeremias e şi textul din Isaia pe care îl citează Iisus. Parcurs până la ultimul verset, el lasă loc pentru speranţă: după nimicirea totală a Israelului, „o sămânţă sfântă se va naşte iarăşi din poporul acesta" (Isaia 6, 13).

de politeţe când ne aplecăm asupra lor, căci acordă credit modului lor de constituire şi respectă *intenţia* difuzării lor –, atunci ne vom abţine să începem dialogul cu o suspiciune de principiu. Textul trebuie luat drept ceea ce este şi trebuie înţeles *aşa cum este*. Marcu 4, 11-12 şi versiunile paralele din Matei şi Luca vor să spună exact ceea ce spun, chiar dacă asta contrazice deprinderile noastre mentale, culturale şi sufleteşti. Iisus afirmă, deci, că vorbeşte în parabole, mai ales celor care nu fac parte din familia lui spirituală, pentru a amenda, de la bun început, orice tentativă de comprehensiune facilă, orice „împietrire" cognitivă, orice „rezistenţă" inerţială a minţii şi a sensibilităţii. El nu oferă, acolo unde ceea ce oferă nu e primit sau măcar aşteptat. Nu dă, fără o garanţie de *receptivitate*. Şi asta nu pentru că face calcule negustoreşti, nu pentru că refuză să investească fără profit, ci pentru că ştie că ceea ce are de oferit nu are nicio valoare dacă nu răspunde unor nevoi şi întrebări vii. Iisus nu e „disponibil" decât când întâlneşte, în oglindă, o disponibilitate simetrică. „Cruzimea" răspunsului Său e, prin urmare, ea însăşi o parabolă. Ea deschide o serie de alte parabole care, laolaltă, ar putea constitui *o analitică a receptivităţii*. Fractura dintre „adepţi" şi „cei din afară" nu e decalajul dintre „iniţiaţi" şi „neiniţiaţi", ci deosebirea dintre ascultătorii disponibili şi cei indisponibili.

A doua teză pe care o susţinem (după aceea a autenticităţii textului) este că pasajul de care ne ocupăm e departe de a fi solitar în economia Evangheliilor. Iisus e „crud" sau, în orice caz, dur şi în alte locuri din Noul Testament. Să luăm, de pildă, bine-cunoscutul pasaj de la Matei 7, 6: „Nu daţi cele sfinte câinilor, nici nu aruncaţi mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare şi, întorcându-se, să vă sfâşie." în spaţiul biblic, şi câinii, şi

porcii au o conotaţie negativă, ofensatoare.[25] Fie că sunt asociaţi cu necredincioşii, cu cei de altă credinţă sau cu o impuritate generică, ei sunt „exteriori" valorilor consacrate.[26]

Textul atrage atenţia asupra unei inadecvări de fond între cel care oferă (şi ceea ce oferă) şi cel care primeşte. „A da" nu e, în orice condiţii, o specie a generozităţii. Poţi da ceva care e incompatibil cu natura, nevoile, limitele şi habitudinile receptorului, caz în care oferta nu e doar deplasată, ci direct primejdioasă pentru ambele părţi. Nu dai câinilor fân, măgarului oase şi broaştei apă.[27] La fel, nu dai soluţii celor care cred că le au şi dispreţuiesc, în consecinţă, propunerea ta. Orice învăţător înţelept îşi va alege cu grijă învăţăceii, iar excluderea celor neaveniţi nu e decât în aparenţă un act de cruzime sau de exclusivism arbitrar. Exemple de „sfântă mânie" divină apar şi în alte parabole (Parabola nunţii fiului de împărat, de pildă, sau cea a lucrătorilor nevrednici ai viei, de care ne vom ocupa mai jos).[28]

Există, prin urmare, o serie de texte, în litera cărora „creştinismul" lui Iisus poate părea unui cititor convenţional „necreştinesc". Asta pentru că ne-am obişnuit cu imaginea unui creştinism flasc, bolând, risipindu-se „democratic" şi sentimental într-un peisaj din ce în ce mai indiferent, când nu e direct ostil. Creştinismul – spun mai ales unii intelectuali „generoşi" – e la el acasă în sufletul câte unei babe pravoslavnice. Poate. Dar depinde de babă. Nu orice gospodină de vârsta a treia care se aferează

---

25 Cf Christian Miinch, în Ruben Zimmermann (ed.), Kompen- dium der GleichnisseJesu, Giitersloher Verlagshaus, Giitersloh, p. 401.

26 Exegeţii observă că termenul grecesc pentru „câine" este aici kyon, desemnând, în genere, câinii fară stăpân, cei „din afara" casei {cf. şi Luca 16, 21). Câinelui „domestic" i se spune kynarion {<f. Matei 15, 26, unde Iisus, la sugestia femeii cananeence, acceptă că asemenea câini se pot hrăni cu firimiturile căzute de la masa copiilor casei).

27 O analiză pedantă a acestor tipuri de inadecvare, la H. von Lips, „Schweine fiittert man, Hunde nicht - ein Versuch, das Ratsel von Matthăus 7, 6 zu losen", în Zeitschrift fur die Neutestamendiche Wissenschajt, nr. 79, 1988, pp. 165-186.

28 Cf. infra, pp. 185 şi urm. De asemenea, pp. 113 şi urm.

bigot prin ograda bisericii e receptaculul optim al credinţei. Iubirea hristică e, desigur, nelimitată, necondiţionată, „îndelung răbdătoare”. „Toate le suferă.” în afară de opacitate şi silnicie. Nu se impune cu forţa, nu batjocoreşte libertatea aproapelui, fie el din preajmă sau din afară. Iubirea hristică nu se poate dărui pietrelor, firilor îndărătnice sau îndobitocite, răzvrătiţilor profesionişti şi adormiţilor. Nu contaminează, somnambulic, pe toată lumea. E de faţă pentru *toţi*, dar nu pentru *oricine*. Şi, în orice caz, nu pentru cei care n-o percep, n-o doresc, n-o suportă. Ca orice iubire adevărată, iubirea hristică nu funcţionează decât dacă e împărtăşită. Restul e literatură roz, emotivitate populistă.

Cât despre „cei din afară”, ei nu pot avea o identitate precisă, discriminatorie. Nu cei de altă religie, nu cei mulţi, fără contact direct cu cercul restrâns al ucenicilor, sunt necesarmente „exteriori” învăţăturii hristice. Exterioritatea e condiţia însăşi a apariţiei noastre în lume, trauma inaugurală pe care o are de suportat nou-născutul când iese *în afara* pântecului matern: dintr-un univers închis, protector, el trece, brusc, într-unul străin. *Străinătatea* e primul atribut al exteriorităţii. Confruntat cu această străinătate, ai de ales între (1) un efort de adaptare care te înstrăinează, inevitabil, de adăpostul tău originar, de „matricea” ta, astfel încât devii străin de tine în străinătatea absorbantă a lumii şi (2) o ieşire din imperiul exteriorităţii, prin adoptarea unei angajări de tip monahal, în a cărei traiectorie lumea e marginalizată şi, la limită, exclusă: călugărul se declară exterior exteriorităţii lumii. Firește – cel puţin în spaţiul creştin –, călugărul realizează pe cont propriu modelul însuşi al omului deplin care, prin raportarea lui la Dumnezeu, e fundamental „în afara lumii”.[29] Avem, prin urmare,

29 Cf. Louis Dumont, Eseu asupra individualismului, C.E;U. Press - Anastasia, Bucureşti, 1997, p. 39 şi, în general, cap. 1, „Geneza I. De la individul-în-afara-lumii la individul-în-lume".

exterioritatea „rea”, a absorbţiei de sine în pustiul mundan, şi exterioritatea „bună”, a distanţării de lume. Iisus încearcă însă o soluţie-limită: sfinţirea exteriorităţii lumii, aducerea lumii într-un „înăuntru” care să-i salveze exterioritatea fără a o dispreţui şi destrăma. Cu alte cuvinte, exterioritatea cu care se luptă Iisus nu e aceea a universului creat, ci aceea a creaturii care a căzut în *starea de exterioritate* în raport cu Creatorul ei. În acest din urmă sens, exterioritatea e păcatul suprem, mai grav decât „păcatul-act” (omucidere, furt etc.) şi decât „păcatul-pasiune” (orgoliu, avariţie etc.), întrucât e *sursa* lor. A rămâne în afara credinţei, în afara unei orientări constante spre interior, adică spre inima înţeleasă ca sediu al Instanţei supreme, echivalează cu a lăsa loc de manifestare tuturor transgresiunilor.[30] Din acest punct de vedere, *toţi* stăm sub riscul de a încremeni „în afară”: în afara răspunsului potrivit, a conduitei drepte, a împărăţiei. Toţi începem prin a fi în postura oaspetelui care vine la nuntă fără veşminte potrivite (Matei 22, 11-13), drept care li se cere servitorilor să-l arunce (din nou) afară (*ekbalete autori*). Suntem în afara regulii, în afara propriului nostru proiect, în afara rostului nostru originar. *În afară*. Şi, dacă suntem în afara răspunsului adecvat este pentru că suntem, de regulă, în afara întrebării. Am pierdut contactul cu interogaţia esenţială, cu inferioritatea întrebărilor ultime. Iar ceea ce încearcă parabola hristică nu este să ofere un comod evantai de răspunsuri, ci să invite în spaţiul întrebării (care, într-o primă fază, poate fi unul al perplexităţii). Cu alte cuvinte, ea încearcă să explice celor din afară că nu poţi avea răspunsuri la întrebări pe care nu le ai şi nu le pui. Şi că amplasamentul lor e vicios: a fi „în afară” e a fi *dislocat*, a fi situat excentric, impropriu, nepotrivit. Când nu ai

30 Despre „păcatul exteriorităţii" înţeles ca învârtoşare a inimii şi despre relaţia sa, ca „păcat-stare", cu celelalte specii ale păcatului, vezi Frithjof Schuon, L'esoterisme comme principe et comme voie, Dervy- Livres, Paris, 1978, pp. 154-155.

întrebările potrivite, nu înţelegi nici ceea ce credeai că înţelegi. Dimpotrivă, când ai întrebarea, vei sfârşi prin a înţelege cu asupra de măsură ceea ce, în ajun, îţi apărea ca fiind în afara oricărei posibilităţi de înţelegere. (Luca 8, 18: „Celui ce are i se va da; iar de la cel ce nu are se va lua şi ceea ce i se pare că are.”).

E inevitabilă, aici, o referinţă la *Gewoifenheit*, termenul heideggerian care desemnează modul nostru de a fi în lume (*In-der-Welt-Sein*)[31]. Pentru Heidegger, starea de „aruncare” e starea constitutivă a *Dasein-ului*, determinarea originară a fiinţei umane. Suntem puşi în condiţia de a fi, fără să fi fost consultaţi, fără să avem acces cognitiv la autorul gestului care ne-a în-fiinţat. Nu ştim de unde am apărut, nu ştim încotro ne îndreptăm. Am „căzut” în lume şi asta face parte din „natura” noastră. Numai că Heidegger refuză termenilor „aruncare” şi „cădere” orice conotaţie negativă, orice rapel teologic sau moral. Starea de aruncare este un dat ontologic care ne *defineşte*, fără să ne *califice* în vreun un fel. Nu suntem „căzuţi” de „sus” „jos”, din paradis în iad. Suntem doar „cuplaţi”, prin însuşi modul existenţei noastre, cu „lumea”, aşadar cu ceva în care nu ne putem integra decât înstrăinându-ne de noi înşine, alunecând în inautenticitate, în impersonal. Câtă vreme nu realizăm asta, subzistăm nereflectat, „fără griji”, mereu luaţi prin surprindere de un sfârşit pe care nu-l anticipasem. Abia când avem revelaţia unei existenţe inautentice, descoperim angoasa de a fi şi „grija” morţii. Heidegger admite, într-un comentariu la Prima Epistolă paulină către Tesaloniceni, că asumarea credinţei modifică radical datele problemei. Insul credincios *ştie* încotro. Nu moartea, ci reînvierea, *parousia*, a doua venire a lui Iisus, constituie

31 Cf. Martin Heidegger, Fiinţă şi timp, trad, de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, mai ales cap. 5, par. 38, pp. 238-244. Pentru indispensabile clarificări, se va consulta, în acelaşi volum, „Excursul asupra câtorva termeni heideggerieni din Fiinţă şi timp", semnat de Gabriel Liiceanu (pp. 579-625).

orizontul existenţei sale. Angoasa este înlocuită, astfel, cu o stare de *veghe orientată*. Aşadar, pentru creştin, „căderea” nu e resimţită ca o circumstanţă neutră. Căderea protopărinţilor e experienţa inaugurală a ieşirii în afară: din grădină în deşert, din condiţia filialităţii în aceea a suficienţei adulte, dintr-o inocenţă atotştiutoare într-o competenţă contraproductivă. Iisus însuşi n-ar fi asumat deplin condiţia umanităţii Sale, dacă n-ar fi făcut – până şi El – experienţa „exteriorităţii”. Cuvântul folosit de Marcu (1, 12) pentru a relata ispitirea Mântuitorului în pustie este tocmai „a arunca”: „şi îndată Duhul *L-a aruncat* (*ekballei*) în pustie.” Suntem cu toţii *aruncaţi*, ne-am aruncat singuri sau am fost aruncaţi (de „Duhul”) într-o lume pe care n-o mai putem percepe decât aşa cum o exterioritate percepe o altă exterioritate. Şi, câtă vreme nu vom regăsi criteriile inferiorităţii, vom fi condamnaţi să ne petrecem eternitatea „în întunericul cel mai dinafară”. A nu fi înăuntrul a nimic, a nu fi înăuntrul nimănui, a nu avea un „înăuntru” – acesta este iadul. Din această situaţie, nu ne putem aşteptă să înţelegem mare lucru din ce vedem şi auzim. Totul, pentru noi, se face, „se petrece *iginetai*), în parabole” (Marcu 4, 11)[32]: trăim, dar nu avem o idee clară despre sensul vieţii, murim fără să ştim ce e moartea, suferim şi nu pricepem de ce. Totul e „parabolă”, adică „problemă”, „enigmă”, întrebare nelămurită. Parabola hristică îşi propune, într-o primă etapă, să mijlocească *o corecţie* a dislocării generale, o *re-situare* convenabilă a celor „din afară”, *o re-alocare a adevărului*. Ea nu încearcă decât să ne re-arunce „înăuntru” (o sugerează etimologia cuvântului: *para-ballo*, *a arunca* laolaltă, a pune alături): ca *dispozitiv al aruncării înăuntru*, parabola hristică nu aspiră la instalare, la definitivat. În cele din urmă, după

32 Pentru această traducere, cf. Charles Masson, Les paraboles de Marc IV: avec une introduction ă l'explication des Evangiles, Delachaux et Niestle, Neuchatel, Paris, 1945, pp. 26-28.

atingerea scopului, ea va deveni superfluă: diagnosticul opacităţii şi al ameninţării pe care o implică permanentizarea ei constituie, de aceea, prima operaţie a discursului parabolic, exprimată ca atare în Matei 13, 10. Iisus ştie că are de construit un „obiect" antinomic şi, într-un anumit sens, ambiguu. Pentru cei pregătiţi, el trebuie să funcţioneze ca o *indicaţie*, iar pentru cei nepregătiţi – ca o *piedică*, sau ca o *interdicţie*. „Cei din afară" sunt o massă foarte pestriţă; ea include şi proşti, şi îndărătnici, şi iresponsabili, şi naturi recalcitrante sau euforice (mulţi dintre cei din afară rămân în afară tocmai pentru că se cred, deja, înăuntru). A găsi un procedeu care să li se potrivească tuturor implică o mare subtilitate strategică: trebuie, pe de o parte, să laşi mereu deschisă perspectivă „intrării", dar, pe de alta, să ai precauţia de a revela voalând, de a bloca ferm accesul celor opaci. E ceea ce Frank Kermode numeşte aspectul „oracular" al parabolelor, „dubla lor funcţiune" (afirmare şi ascundere), „obscuritatea lor iradiantă".[33]

Lucrurile nu sunt sortite să rămână pentru totdeauna în acest stadiu. „Va veni ceasul când nu vă voi mai grăi în pilde, ci deschis (*parrhesia*) vă voi vesti despre Tatăl" (Ioan 16, 25). Cu alte cuvinte, vorbirea în parabole este o soluţie *circumstanţială*, adecvată strict timpului prepascal şi strategiei *pământeşti* a lui Iisus. Adevărul întreg, ceea ce numai Fiul ştie despre Tatăl (Matei 11, 27), „taina împărăţiei" (şi a lui Iisus ca manifestare a ei) sunt, deocamdată, „exterioare" exteriorităţii oamenilor. Sunt prea „tari", prea abrupte pentru condiţia omenească obişnuită. Întrucât *toţi* – inclusiv apostolii, câtă vreme stau lângă Hristos[34] – suntem „în afară", nu avem uneltele necesare pentru a digera *radicalitatea adevărului*.

---

33 Frank Kermode, op. cit., p. 47.

34 „încă multe am a vă spune, dar nu le puteţi purta acum", anunţă Iisus, despărţindu-se de apostoli (Ioan 16, 12). Cf şi Kermode, op. cit., p. 27: „A fi înăuntru e doar un fel mai elaborat de a fi ţinut în afară."

Ceea ce putem căpăta e „laptele duhovnicesc” (1 Petru 2, 2) al învăţăturii, versiunea ei domesticită, adaptată capacităţilor noastre „naturale”. „Omul firesc – spune Apostolul Pavel – nu primeşte pe cele ale Duhului lui Dumnezeu, căci pentru el sunt nebunie şi el nu le poate înţelege...” (1 Corinteni 2, 14). Se impune, aşadar, *învelirea revelaţiei* într-o inevidenţă protectoare. Parabolele sunt această *inevidenţă protectoare*: clar-obscur luminos, lapte duhovnicesc. Un limbaj asemănător folosesc, ca şi Iisus, apostolii, atunci când vorbesc mulţimilor necoapte: „şi eu, fraţilor, n-am putut să vă vorbesc ca unor oameni duhovniceşti, ci ca unora trupeşti, ca unor prunci întru Hristos. Cu lapte v-am hrănit, nu cu bucate, căci încă nu eraţi în stare; şi nici chiar acum nu sunteţi în stare, fiindcă sunteţi trupeşti” (1 Corinteni 3, 2). Sau către evrei: „... aţi ajuns să aveţi nevoie de lapte, nu de hrană tare. Că tot cel ce se hrăneşte cu lapte e un nepriceput în cuvântul dreptăţii, fiindcă e prunc; iar hrana tare e pentru cei desăvârşiţi...” (Evrei 5, 12-14). În discursul hristic, parabola are, într-un anumit sens, o dimensiune *apofatică*. Aşa cum nu se pot face afirmaţii – inevitabil limitative – despre Dumnezeu, nu se pot face nici expuneri explicite, perfect transparente, ale adevărului Lui. Cu alte cuvinte, vorbirea în parabole e de rigoare, indiferent de publicul receptor şi dincolo de motivaţiile particulare ce pot surveni în funcţie de limitele feluritelor categorii ale acestui public: „... fără parabole nimic nu le grăia (mulţimilor, n m. - A P.), ca să se plinească ceea ce s-a spus prin profetul care zice: în parabole îmi voi deschide gura, spune-voi pe cele ascunse de la-ntemeierea lumii” (Matei 13, 34-35).[35] Parabolele sunt gândite, aşadar, pentru a livra o comunicare

35 Leopold Fonck, S.J. (Die Parabeln des Herrn im Evangelium, F. Rauch, Innsbruck, 1902, pp. 32-33), citează un comentariu al lui R Cornely la Prima Epistolă a lui Pavel către Corinteni (1 Corinteni 14, 21-23), din care rezultă o posibilă analogie între „vorbirea în limbi" (glossolalie) şi vorbirea în parabole: ambele au nevoie de „traducere" pentru a fi accesibile auditorului.

*integrală* a „celor ascunse”. Rămâne întrebarea dacă această comunicare integrală se adresează tuturor sau numai „apropiaţilor”. Dacă adevărul întreg revine doar „iniţiaţilor”, atunci avem de-a face cu afirmarea cvasiexplicită a unui „esoterism” creştin, legitimat de înseşi strategiile divulgative ale lui Iisus. E o teză care nu poate fi acceptată de Părinţii Bisericii, asaltaţi cum erau de tot soiul de erezii sibilinice şi convinşi de caracterul deschis, public, universal, al propovăduirii creştine. Un punct de cotitură în evacuarea interpretării esoterice a mesajului hristic este colecţia de comentarii la Evanghelia după Ioan scrise, la început de secol V, de Fericitul Augustin. Din punctul lui de vedere, diferenţa consacrată de teologii alexandrini între *psychikoi* şi *gnostikoi*, respectiv între cei care nu se pot hrăni decât cu „lapte” şi cei care pot trece la „carne”, nu e o diferenţă între două categorii de credincioşi, ci se referă la două stadii distincte în evoluţia spirituală a fiecărui individ. Mesajul e transmis tuturor, fără lacune: „… pe toate câte le-am auzit de la Tatăl meu vi le-am făcut cunoscute” (Ioan 15, 15). Dar pentru a pricepe ce ni se spune, avem toţi de parcurs un drum: drumul de la credinţa simplă (dar vagă) la înţelegerea profundă, de la pasivitatea sugarului la cooperarea viguroasă a cunoaşterii adulte. Pentru a avansa pe acest drum, beneficiem de ghidajul Duhului Sfânt, învăţătorul interior (*interior magister*) care ne poartă „întru *tot* adevărul” (Ioan 16, 13). Orice cale spirituală e, prin urmare, o cale din afară înăuntru. Cei din afară au un acces limitat la adevărul pentru care nu sunt copţi încă. În felul acesta ei sunt protejaţi nu prin excludere, ci prin opacitatea inerentă nivelului lor de înţelegere. În termenii gândirii rabinice, s-ar spune că asupra celor din afară se revarsă *dreptatea*, pedagogică, a lui Dumnezeu, în vreme ce asupra celor apropiaţi se revarsă *iubirea* Lui. „Hristos răstignit –

spune Augustin – e deopotrivă lapte pentru sugari şi carne pentru cei aflaţi pe o treaptă mai înaltă.”[36]

Ca toată învăţătura lui Hristos, învăţătura despre parabole se alcătuieşte din nuanţe, surprize şi paradoxuri. Nimic nu se lasă „sistematizat” geometric, definit liniar, încartiruit dogmatic. Parabola e o diluare savantă, o subtilă manevră pedagogică pe măsura frăgezimii pruncilor, dar e şi o intensificare a misterului, menită să-i ţină la distanţă pe neiniţiaţi. Idealizarea „prunciei” ca fiind calea optimă spre Hristos trebuie, de altfel, privită *cum grano salis*.[37] Alături de pasajele celebre – recitate prompt de toată lumea – de la Matei îi, 25 („... ai ascuns acestea de cei înţelepţi şi pricepuţi şi le-ai descoperit pruncilor.” *Cf.* Şi Luca 10, 21) sau de la Marcu 10, 15 („Cel ce nu va primi împărăţia lui Dumnezeu ca un copil, nu va intra în ea.” *Cf.* Şi Matei 18, 3), trebuie să acordăm (mai multă) atenţie şi unui text puternic cum este cel din 1 Corinteni 14, 20: „Fraţilor, nu fiţi copii în gândire; în răutate, da, fiţi prunci, dar în gândire fiţi desăvârşiţi.” Parabolele se adresează simultan ştiutoarei inocenţe copilăreşti şi imaturităţii infantile: se livrează celei dintâi şi se ascund dinaintea celei de a doua. Se descoperă ca lumină şi se acoperă ca obscuritate. Lumina şi întunericul nu sunt nici ele concepte monotone. Iisus este „Lumina lumii” (Ioan 8, 12. *Cf* şi 12, 46), dar El asumă comunicarea voalată, lăsând apostolilor misiunea vorbirii limpezi, prin Duhul Sfânt, după

---

361 996, cap. 8, „Milk and Meat: Augustine and the End of Ancient Eso- tericism" (pp. 132-146).

37 O documentaţie instructivă pe această temă se poate găsi în Andreas Lindemann, „Die Kinder und die Gottesherrschaft. Markus 10, 13-16 und die Stellung der Kinder in der späthellenistischen Ge- sellschaft und im Urchristentum", în Wort und Dienst, Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel, serie nouă, voi. 17, Bielefeld, 1983, pp. 77-104. Cf. şi infra, pp. 99 şi urm.

_ Cf Toma d'Aquino, Commentarius in Matthaeum (Comentariu la Evanghelia după Matei), privitor la cele două motive ale vorbirii în parabole: „Una est quia per huiusmodi parabolas absconduntur sacra ab infidelibus, ne blasphement. [...] Secunda ratio est quia per huiusmodi parabolas homines rudes melius docentur." (Primul este că, prin aceste parabole, lucrurile sfinte sunt ascunse de cei necredincioşi, ca să nu blasfemieze. [...] Al doilea este că, prin aceste parabole, oamenii neştiutori pot fi mai bine învăţaţi.)

moartea şi învierea Sa: „Ceea ce vă spun Eu la întuneric, spuneţi voi la lumină” (Matei io, 27. *Cf* şi Luca 12, 3 sau Efeseni 3, 9). Lumina şi întunericul se întrepătrund, de altfel, în peisajul originar (Ioan 1, 5), iar lumina în sine nu e neapărat ferită de ambiguitate: ea poate fi spectrală, înşelătoare, vanitoasă: pe scurt, lumină căzută, „luciferică”. (*Cf* Luca 10, 18.).

Vorbirea în parabole e inevitabilă, dar, cum spuneam, e circumstanţială. În perspectivă eshatologică, ea este sortită dizolvării, pentru că nu e în natura adevărului dumnezeiesc să fie pecetluit în eternitate. Pecetea e doar semnul unui prezent indecis şi provizoriu, „… nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală şi nimic ascuns care să nu ajungă cunoscut” (Matei 10, 26. *Cf.* Şi Marcu 4, 22, Luca 8, 17; 12, 2). Mai mult, Iisus însuşi oferă o arvună a „de-secretizării” finale (echivalând cu abolirea vorbirii parabolice), când, aflat pe hotarul dintre viaţa pământească şi cea veşnică, le dezvăluie discipolilor ceva din taina învierii Sale: „… las lumea şi mă duc la Tatăl” (Ioan 16, 28). Discipolii confirmă, uimiţi, schimbarea de limbaj: „Iată că acum grăieşti lămurit şi nu spui nicio pildă” (Ioan 16, 29). Iisus profetizează, astfel, momentul apoteotic în care nimeni nu va mai rămâne „în afară”, cu excepţia acelora care vor refuza definitiv „ospăţul” împărăţiei. Dar, până la acel moment, parabolele vor rămâne procedeul didactic cel mai adecvat pentru un auditoriu în care se regăsesc de-a valma înţelepţii şi smintiţii, cei puri şi cei impuri, bunii şi răii, grâul şi neghina. Fiecare îşi va lua partea sa, căci parabolele sunt *semnal* revelator pentru unii şi *camuflaj* prudent pentru ceilalţi. Ele ascund dezvelind şi dezvăluie acoperind, în funcţie de amplasamentul spiritual al receptorului.1 Altfel spus, parabolele cheamă şi totodată ţin la distanţă. Ca în *Noli me tangere*, pictura de la Prado a lui Correggio, în care Iisus opreşte, cu mâna dreaptă, elanul

Mariei Magdalena, dar o convoacă, prin gestul mâinii stângi, spre un traseu anagogic. Leopold Fonck ilustrează această providenţială ambiguitate printr-o legendă: se spune că, în anumite locuri din zidurile unor catedrale, sunt ascunse mari comori bisericeşti. Locurile cu pricina sunt indicate printr-un decor mural caracteristic. Ştiutorii recunosc valoarea indicativă a decorului, în vreme ce, pentru neştiutori, acelaşi decor e opac. Parabolele seamănă cu un asemenea decor, cu o imagerie anume gândită pentru a conspira şi deconspira în acelaşi timp o comoară ascunsă.[38]

În universul parabolelor, nimeni nu e exclus în mod arbitrar şi nedrept, dar nimeni nu e inclus în mod necondiţionat. În cele ce urmează, vom încerca să definim, recurgând la însuşi corpul parabolelor, *condiţiile incluziunii*, criteriile după care se poate decide gradul de accesibilitate al adevărului duhovnicesc. Parabolele facilitează recepţia, dar o pot şi bloca. Care e metabolismul acestei ample mişcări contradictorii? Ce trebuie să faci şi cum trebuie să fii, pentru a nu rămâne printre cei „din afară”? Şi care sunt piedicile cu care te vei confrunta?

### *Inevidenţa luminoasă*

Simultaneitatea paradoxală dintre *ascundere* şi *dezvăluire* e

---

38 a semenea adevăruri riscante, care pe Sf. Ioan Botezătorul îl costaseră viaţa. Nici Iisus, nici ucenicii Săi nu trebuiau expuşi unor primejdii imediate, înainte de a-şi împlini destinul. Cf. Frank Stern, A Rabbi Looks at Jesus' Parables, Rowman and Littlefield, Lanham, 2006, pp. 257-272. Din păcate, o astfel de interpretare, legitimă până la un punct, a căpătat, uneori, accente politice de o radicalitate ridicolă. E cazul lui William Herzog, care, în cartea sa Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994, vede parabolele drept moduri de codificare a sistemelor de opresiune care ţineau poporul sărac în sclavie. Deci nu teologie, nu etică, ci analiză socială şi subversiune revoluţionară.
_ în acest pasaj, binomul „cei din afară"-„cei apropiaţi" (cei dinăuntru) devine triadă: există şi „cei care vor să intre"-, o categorie aparte, categoria celor porniţi pe cale, locuiţi de „intenţia" salvatoare, dar aflaţi încă „în afară", pe drum. Cf. şi diferenţa dintre „mirele" care vine (ercbomaî), „fecioarele nebune" care rămân afară, pleacă (aperchomaî), şi cele înţelepte care intră (eiserchomaî) în casa mirelui (Parabola celor zece fecioare).

una din temele-cheie ale Scripturii. Dumnezeu stă *„în ascuns”* (Matei 6, 4; *6*, 6; 6, 18), vede ascunsul fiecăruia (Romani 2, 16), ascunde de înţelepţi tainele Sale, pentru a le descoperi pruncilor (Matei n, 25), şi le dă celor vrednici *„mana cea ascunsă”* (Apocalipsa 2, 17). Pe de altă parte, Dumnezeu e „Cel Ce va aduce la lumină pe cele ascunse ale întunericului” (1 Corinteni 4, 5) şi Cel Ce proclamă, prin Fiul Său, că „nimic nu este acoperit care să nu iasă la iveală şi nimic ascuns care să nu ajungă cunoscut” (Matei 10, 26; Marcu 4, 22; Luca 8, 17 şi 12, 2). „Ascunsul” e, şi pentru oameni, spaţiul unui subtil joc dialectic. Există ascunsul inavuabil (dar transparent pentru „ochiul” divin), dar există şi ascunsul preţios, *fiinţa cea tainică a inimii*? Care este adevărata podoabă a fiecăruia (1 Petru 3, 4). Suntem îndemnaţi, uneori, să ne abţinem a făptui ostentativ, la vedere, de dragul slavei omeneşti (Matei 6, 1-6), dar încurajaţi, alteori, să arătăm lumii faptele noastre bune, care să devină, astfel, model pentru ceilalţi şi prilej de slavă adusă Creatorului (Matei 5, 16; 1 Petru 2, 12). Aşadar, faptei îi stă bine când discreţia, ascunderea, când vizibilitatea exemplară.

Credinţa însăşi e un mod de viaţă, în care certitudinea fermă şi căutarea febrilă coincid în efortul de a aborda un Dumnezeu deopotrivă ocult şi strălucitor: a-L fi găsit e – cum simţise Pascal – efectul unei căutări ardente, iar ardenţa căutării e o specie a faptului de a-L fi găsit. Calea nu e suspendată de percepţia ţintei, ţinta nu e adumbrită de infinitatea căii. „Cred, Doamne, ajută necredinţei mele!” (Marcu 9, 24), aceasta este combinaţia de inevidenţă şi lumină din care se alcătuieşte dialogul nostru cu transcendenţa. Aceasta este şi reţeta parabolelor: ele sunt irumperea inevidenţei pe scena evidenţei imediate şi reaşezarea evidenţelor, a „de-la-sine-înţelesurilor” în întunericul sensului lor secund, germinativ. Două dintre afirmaţiile parabolice ale lui Iisus

par să pună accentul pe *explozivitatea inevidenţei*, pe inconturnabila ieşire a tainei în lumină: *făclia* (*lumina*) *sub obroc* şi *cetatea de pe munte*. Dar explozivitatea cu pricina e condiţionată, intensificată prin propriile ei limite. Iată, mai întâi, textele, în toate variantele lor:

**Făclia sub obroc**

Matei 5, 15-16: *Nu poate aprinde cineva făclie şi o pune sub obroc, ci în sfeşnic, şi ea le luminează tuturor celor din casă. Aşa să lumineze lumina voastră înaintea oamenilor, încât ei să vadă faptele voastre cele bune şi să-L slăvească pe Tatăl vostru Cel din ceruri*.

Marcu 4, 21:*...Se aduce oare făclia ca să fie pusă sub obroc sau sub pat? Oare nu ca să fie pusă în sfeşnic*?

Luca 8, 16: *Nimeni, aprinzând făclia, n-o acoperă cu un vas, nici n-o pune sub pat, ci o aşază în sfeşnic, pentru ca cei ce intră să vadă lumina*.

Luca îi, 33: *Nimeni, aprinzând făclia, nu o pune în loc ascuns, nici sub obroc, ci în sfeşnic, pentru ca cei ce intră să vadă lumina*.

**Cetatea de pe munte**

Matei 5, 14:*...Nu poate să se ascundă cetatea din vârful muntelui*.

*Sensul prim* al textelor de mai sus e limpede: există lucruri a căror evidenţă nu poate fi trecută cu vederea (de pildă, o cetate pe vârf de munte). Există altele, care pot fi ascunse, dar care, ascunse, îşi pierd rostul, devin nefuncţionale, dacă nu ridicole (de pildă, o făclie pusă sub pat, în loc să fie lăsată să lumineze spaţiul

din jur de la înălţimea unui sfeşnic). Tot astfel, adevărul dumnezeiesc nu e făcut să treacă neobservat, să fie ţinut în umbră: el trebuie, dimpotrivă, să lucreze ca un reper puternic, să iradieze asupra celor din preajmă. Parabolele nu vor rămâne pentru totdeauna obscure, refuzându-se înţelegerii „celor din afară”. În cele din urmă, sensul lor ne va „sări în ochi”, pentru că misiunea lor ultimă e să răspândească lumină. Pe de altă parte, e greu să nu observi că „cetatea de pe munte” şi mai ales „lumina sub obroc” au aerul că merg în răspăr cu răspunsul dat de Iisus discipolilor la întrebarea „de ce le vorbeşti în parabole?”. Nu spusese Iisus că „cei din afară” nu vor vedea şi nu vor înţelege? Că parabolele au tocmai menirea de a-i lăsa în ceaţă, nelămuriţi, devoraţi de propria lor întunecime? E ca şi cum Iisus ar fi decis să pună, prin parabole, lumina sub obroc şi să asume vina pe care o atribuise cărturarilor şi fariseilor: „Vai vouă, cărturari şi farisei făţarnici! că închideţi împărăţia cerurilor de dinaintea oamenilor...” (Matei 23, 13). Sau, la Luca (11, 52): „Vai vouă, învăţătorilor de Lege! că aţi acaparat cheia cunoaşterii; voi înşivă n-aţi intrat, iar pe cei ce voiau să intre i-aţi împiedicat.” 1 Numai că responsabilitatea blocajului revine – în cazul cărturarilor şi fariseilor – celor care emit sau ar trebui să emită mesajul, în vreme ce, în cazul parabolelor hristice, dificultăţile de înţelegere sunt rezultatul proastei aşezări a receptorilor. Şi, uneori, al inadecvării transmiţătorilor (în speţă apostolii). Mesajul e, în sine, hiperevident: e asemenea unei cetăţi construite pe munte, vizibilă de departe, ca o redută orientativă şi protectoare. Fiinţa adevărului e masivă, stabilă, iradiantă. Nimic nu o poate voala, în afară de solzii din ochii privitorilor şi de prudenţa inutilă – ca să nu spunem nevrednicia – ucenicilor. Inevident prin calitatea lui supramundană, adevărul nu e mai puţin lumină pură, nimb. El poate fi adumbrit numai prin greşită

utilizare, prin obtuzitatea manevrării lui: făclie pusă sub obroc, sub pat, sub laviţă, în unghere întunecoase.

Toate cele cinci texte de care ne ocupăm indică o previzibilă consubstanţialitate între locul *adevărului* şi amplasamentul pe o *înălţime*. Pentru a fi perceput, mesajul hristic trebuie să adopte dimensiunea verticalităţii. O cetate ascunsă în răcoarea unei depresiuni sau o făclie fără sfeşnic riscă să treacă neobservate. Orizontala transmisiei mistice (răspândirea ei peste capetele tuturor) nu poate avea drept sursă decât verticala întrupării, impostaţia sublimă a vocii profetice, postura dreaptă. Mesajul se propagă, astfel, din centrul unei cruci şi, într-un anumit sens, echivalează cu o răstignire. Parabolele sunt efectul răstignirii intelectului divin pe lemnul limitelor raţiunii omeneşti. De aici splendoarea lor tragică, „obscuritatea" lor asumată şi aspectul de jertfa al limbajului aluziv, voalat, analogic. Nu „cei din afară" sunt sacrificaţi prin discursul parabolic, ci conţinutul însuşi al discursului, care se străduieşte să coboare în întunericul exteriorităţii lor. Pentru a înţelege un astfel de discurs, „cei din afară" trebuie, mai întâi, *să nu-l înţeleagă*, să simtă „obrocul" opacităţii lor, ghimpele propriei inaptitudini, inaccesibilitatea „muntelui". Muntele revelaţiei nu poate fi abordat ca un obiectiv turistic. El e suportul întâlnirii cu Dumnezeu, dar e şi hotarul care menajează fiinţa delicată a misterului. Pe munte e convocat Moise pentru conversaţia sacră (Exodul 19, 3 şi 34, 2), pe munte se roagă Iisus (Matei 14, 23), pe munte are loc Schimbarea la Faţă (Matei 17, 1). Şi totuşi, Moise e somat să impună poporului său o salutară distanţă faţă de prestigiul numinos al muntelui: „Luaţi aminte, să nu cumva să vă suiţi pe munte, nici să atingeţi ceva din el, căci oricine se atinge de munte cu moarte va pieri" (Exodul 19, 12). „... poporul să nu se îmbulzească a se sui la Domnul..." (Exodul 19, 21

şi 24)[39]. Prin parabole, Iisus nu sustrage privirilor „celor din afară” priveliştea muntelui, ci fereşte taina împărăţiei de „îmbulzeala” necuviincioasă, ignară, arogantă sau indiferentă a neaveniţilor.

Evidenţa explozivă a luminii poate fi obturată prin atenuarea verticalităţii ei, prin dictatura castratoare a orizontalităţii. Iar aceasta este isprava celor care o „manipulează” defectuos, care o ascund, nătâng, „sub obroc”, „sub pat”, în vreun ungher obscur. Toate aceste spaţializări vicioase sunt ipostaze ale orizontalei: obrocul (*modios*), despre care vorbeşte Matei, era un vas care se folosea ca măsură pentru grâu; un fel de baniţă, aşezată, eventual, peste sursa de lumină, cu efectul mascării ei: mişcarea ascensională a flăcării, forţa ei de iradiere se vedeau, astfel, retezate. Marcu adaugă varianta „sub pat” (*hypo ten klinen*). *Kline* era un pat cu picioare înalte, o laviţă, suportul clasic al orizontalei şi al somnului.

La Luca 8, 16 apare şi amplasamentul „în umbră” (*skeuei*), iar la îi, 33 se vorbeşte de „un loc ascuns” (*eis krypten*), poate o pivniţă, o firidă subterană. Avem de-a face, aşadar, cu un permanent sabotaj al verticalităţii, pe care numai utilizarea sfeşnicului poate să-l corecteze, tot astfel cum numai ridicarea pe cruce a lui Iisus poate aduce împlinirea misiunii Lui iradiante[40]. Abia aşezată *sus*, ca o cetate pe munte, lumina încetează să mai fie o sursă oarbă de căldură, pentru a deveni strălucire edificatoare. Promptitudinea şi rigoarea cunoaşterii sunt de negândit fără amplasamentul zenital al instrumentului cunoscător care, în

---

39 Cf., între altele, Matei io, 27, unde apostolilor li se cere să propovăduiască „de pe acoperişurile caselor". Pe baza acestui text, făclia din sfeşnic a putut fi echivalată cu însăşi predicaţia apostolică (kerygma).

40 Anca Manolescu îmi semnalează două pasaje ilustrative cu privire la această interpretare. Roman Melodul: „Atunci s-a suit pe cruce ca o lumină în sfeşnic şi 1-a zărit de acolo pe Adam în moarte întunecată zăcând" (Imnul XLV, 4) (Cf. Sf. Roman Melodul, Imne teologice, Editura Doxologia, Iaşi, 2012.) De asemenea: „Pe cruce, ca o lampă în sfeşnic, a luminat universul" (Pseudo-Chrysostomos, In adorationem venerandae cruciş).

contextul evanghelic, este inima. „Sus să avem inimile!” – se spune în liturghia Sfântului Ioan Gură de Aur, după rostirea *Crezului*. Altitudinea e, simultan, o regulă de viaţă şi o exigenţă metodologică. Trebuie să trăim, pe cât ne este cu putinţă, aşezaţi pe înălţimile noastre, să opunem mereu „subteranei” cotidiene orientarea alpină. („De nu se va naşte cineva de sus, nu va putea să vadă împărăţia lui Dumnezeu”, Ioan 3, 3.) Nu ni se cere, firește, să arborăm veşteda solemnitate a acelora care plutesc, suficienţi, pe deasupra „micimilor” lumeşti. Nu dispreţ faţă de lume şi nu postura indigestă a unei sublimităţi demonstrative se aşteaptă de la cel pornit pe cale, ci efortul de a dubla proximitatea, asfixiantă uneori, a contingenţei, cu *o permanentă referinţă transcendentă*, cu o *distanţă* igienică faţă de invazia temporalităţii.

Matei şi Luca aduc, în construcţia parabolei, câteva elemente suplimentare. Matei include un apel către ucenici: dacă Hristos este lumina, ei sunt *lumină delegată*, intermediari, transmiţători (*Cf* şi Psalmi 119, 105; Isaia 42, *6* şi 49, 6). Iar, ca transmiţători, trebuie să se comporte exemplar, să fie izvoare de „fapte bune”. Nu să se slăvească pe ei înşişi (ca fariseii) prin binefaceri zgomotoase, ci să slăvească (*doxazein*), prin virtutea lor, autoritatea Tatălui ceresc. Ucenicii fără fapte bune *vizibile* sunt ca lumina pusă sub obroc sau ca sarea nesărată.[41] Acesta pare să fie şi sensul subiacent al „Cetăţii de pe munte”. Ucenicii nu trebuie să-şi ascundă, precaut, identitatea. Nu se cade ca acţiunea lor să aibă structura subversiunii, nici a prudenţei acomodante. Misiunea

41 Adolf Jiilicher, menţionând şi 1 Petru 2, 12 sau Filipeni 2, 15, insistă asupra rolului de „luminători" al apostolilor şi asupra importanţei decisive a faptelor lor bune ca fiind mesajul central al parabolei despre „lumina sub obroc" (Die Gleichnisreden Jesu: Zwei Teile in einem Band, J.C.B. Mohr, Tiibingen, 1910, ediţie reprodusă foto- mecanic la Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963, partea a doua, pp. 83-85. La pagina 88 e invocat Matei 10, 8, unde sunt enumerate faptele bune care au o mai mare greutate decât predica: „...pe cei bolnavi tămăduiţi-i; pe cei morţi înviaţi-i; pe cei leproşi curăţiţi-i; pe demoni scoateţi-i afară..."). Leopold Fonck, op. cit., p. 694, crede că „faptele bune" la care se face aluzie sunt cele pomenite în lista Fericirilor, imediat anterioară parabolei în discuţie.

apostolică şi adevărul apostolic nu pot fi ţinute în penumbră, la adăpost de riscuri şi înfrângeri, ca cele anticipate la Matei 5, n.[42]

Ei îşi vor asuma, deci, fără ezitare, rolul, ştiind că, oricum, el e transparent şi perceput ca atare. C.W.F. Smith observă că *aceeaşi* idee apare în cele două afirmaţii parabolice, cu deosebirea că în „Cetatea de pe munte" accentul cade asupra evidenţei care *nu poate* fi ascunsă, în vreme ce în „Lumina sub obroc" accentul cade asupra evidenţei care *nu trebuie* ascunsă.[43] Apostolii trebuie să se mişte liber şi benefic dinaintea oamenilor („Lumina sub obroc"), căci Sursa de la care îşi iau mandatul nu poate fi camuflată („Cetatea de pe munte").[44] Inevitabilitatea oficiului apostolic coincide cu inevitabilitatea decriptării finale a parabolelor. Sensul lor nu va rămâne ascuns. Lumina lui Dumnezeu va sfârşi prin a fi loc de pelerinaj, obiect de cult generalizat în Cetatea de la sfârşitul vremurilor, unde vor guverna pacea şi dreptatea Lui. Cu alte cuvinte, cetatea de pe munte este comunitatea eshatologică a apostolilor, propagatori – în întreaga lume – ai luminii finale. Este teza lui Gerhard von Rad, care invocă, pentru ilustrarea ei, câteva pasaje veterotestamentare: Isaia 2, 1-4; Michea 4, 1 şi urm. Isaia 60, 1-22, şi Aggeu 2, 6-9. În toate, asistăm la suspendarea interdicţiei inaugurale din Exod.[45] „în zilele de pe urmă muntele Domnului va fi la vedere şi casa Domnului pe vârfurile munţilor şi se va înălţa mai presus de dealuri; şi vor veni la el toate neamurile şi multe neamuri vor merge şi vor zice: Haideţi, să ne suim la

42 Cf. Enno Edzard Popkes, în Ruben Zimmermann (ed.), Kom- pendium..., ed. cit., pp. 395-399.
43 Charles W.F. Smith, The Jesus of the Parables, ediţie revizuită, A Pilgrim Press Book, United Church Press, Philadelphia, 1975, pp. 155-159.
44 Jiilicher {op. cit., partea a doua, pp. 88-89) aminteşte şi interpretarea Sf. loan Gură de Aur (preluată, între alţii, de Calvin), după care „vizibilitatea" apostolilor îi obligă la o viaţă perfectă, sau pe aceea a lui Ieronim, care vede în parabola cetăţii de pe munte un îndemn la propovăduire curajoasă. Excesivă, pe bună dreptate, i se pare supralicitarea temei sublimităţii la C.E. van Koetsveld {Die Gleichnisse des Evangeliums, Fr. Mauke, Jena, 1892): locuitorii cetăţii de pe munte respiră aer mai curat şi văd lucrurile pământeşti în toată micimea lor...
45 Cf. supra, p. 62.

muntele Domnului şi la casa Dumnezeului lui Iacob; şi El ne va vesti calea Sa; şi vom merge pe ea”[46] (Isaia 2, 2-3). După fuga dinaintea muntelui, urmează refluxul: oamenii dau năvală, „dau buzna” spre locul revelaţiei şi, de data aceasta, li se îngăduie. Nimeni nu mai rămâne la şes, nimeni nu mai rămâne „în afară”. În afară de „cei care iubesc întunericul mai mult decât lumina” (Ioan 3, 19-21). Căci există *şi* această categorie. Categoria celor care „umblă noaptea şi se împiedică” (Ioan 11, 9-10). *Pentru ei*, sensul parabolelor rămâne „sub obroc”. Aşa cum somnambulul nu trebuie trezit brusc din somnambulismul său, pentru că trezirea poate provoca haos interior şi cădere, cel care trăieşte înnoptat nu poate fi pus, fără primejdie, în bătaia tăioasă a luminii. Dimpotrivă, căutătorul autentic, aspirantul, cel care a optat pentru starea de veghe, trebuie şi poate fi ajutat: „Eu, Lumină am venit în lume, pentru ca tot cel ce crede în Mine să nu rămână pe întuneric” (Ioan 12, 46). „Cel ce crede în Mine” este cel care parcurge drumul din afară înăuntru, cel care intră în lumină. E sugestia introdusă în expunerea parabolei la Luca: lumina este pentru „cei ce intră” (*eisporeuomenoi*). „A fi în afară” nu e, deci, o condamnare ireversibilă. Cine se decide *să iasă* din condiţia exteriorităţii (dar să o facă liber, din iniţiativă proprie, fără cârje, fără stimulente miraculoase[47]) sfârşeşte prin a vedea lumina care emană din vârful sfeşnicului. Mai mult, odată intrat în spaţiul intim al dialogului cu Hristos, credinciosul poate să iasă din nou „în afară”, de data aceasta ca propovăduitor, ca „agent” misionar al luminii. "Afară”

46 Gerhard von Rad, „Die Stadt auf dem Berge", în Evangeliscbe Theologie, 1948-1949, pp. 439-447.

47 Textul de la Luca 11, 33 apare, nu întâmplător, într-un context în care Iisus condamnă „neamul viclean" doritor de semne supranaturale (Luca 11, 29). Rolul mesianic al lui Iisus nu are nevoie, pentru a fi „văzut", de semne, de probe exterioare. El este clar, ca cetatea de pe munte, ca lumina pusă în sfeşnic. Cf. Jiilicher, op. cit., partea a doua, p. 87, care însă îşi ia distanţă faţă de această interpretare a lui B. Weiss. Dar ea apare, în mod convingător, şi la C.H. Dodd (The Parables of the Kingdom, Nisbet & Co. Ltd., London, 1936, pp. 144-145) sau la L. Fonck, op. cit., p. 695.

redevine, astfel, un teritoriu frecventabil, cu condiţia să fie parcurs în numele unui „înăuntru" consolidat. Balansul didactic „afară-înăuntru-afară" e amintit în mod explicit de Parabola luminii sub obroc în versiunea Evangheliei după Toma (33, 2-3): făclia trebuie pusă pe sfeşnic, aşa încât „oricine *intră sau iese*" să o poată vedea.[48] A rămâne definitiv „în afară" e, aşadar, un destin rezervat strict celor care ratează întâlnirea cu inevidenţa luminoasă a împărăţiei[49], care refuză, din principiu, să păşească *înăuntru*. După 2 Corinteni 4, 3-4, acest refuz e rezultatul împletirii dintre mineralizarea conştiinţei individuale şi intervenţia prinţului acestei lumi („... dumnezeul veacului acestuia a orbit minţile necredincioşilor...").

„Câmpul" hermeneutic al parabolelor este, în ciuda aparentei lor simplităţi, inepuizabil. Exegeza de până acum n-a făcut economie de imaginaţie pentru a acoperi, cât de cât, orizontul lor mereu deschis. O primă încercare a fost tenacitatea medievală a interpretării alegorizante. Adolf Jülicher are meritul enorm de a fi dovedit, în monumentala sa lucrare de la sfârşitul secolului 19, caducitatea unei astfel de interpretări. Într-adevăr, a spune că „făclia" este Hristos, sau Cuvântul divin, sau virtutea, că „obrocul" e Legea Vechiului Testament, Sinagoga, înţelepciunea pământească, sau omul fără Dumnezeu, iar „sfeşnicul" – Biserica, credinţa, umanitatea, sau poporul ales nu e lămuritor în prea mare măsură: e doar un transfer, mai mult sau mai puţin reuşit, mai mult sau mai puţin plauzibil, al unui limbaj codificat în alt limbaj codificat; aşadar, nu o decodificare, ci o *recodificare*. În plus, o recodificare sărăcitoare: odată livrată, „cheia" reduce totul la o

48 Cf. Kristina Dronsch, în R Zimmermann (ed.), Kompendium..., ed. cit., p. 138. Pentru textul Evangheliei după Toma, am folosit versiunea românească a lui Gustavo-Adolfo Loria-Rivel (traducere din limba coptă, Polirom, Iaşi, 2003).

49 Cf. infra, cap. al 2-lea.

şaradă banală, prea la îndemână. Faci echivalările necesare şi problema se închide. „Cetatea” e *ecclesia sanctorum*, Iisus e „muntele”, turnurile cetăţii sunt profeţii, cetăţenii ei – credincioşii, zidurile – preoţii şi învăţătorii Legii. Nu mai e nimic de adăugat: tocmai am citit o fabulă, a cărei morală e limpede, de îndată ce ni s-au tradus termenii. Modernitatea nu e nici ea scutită de acest zel asociativ, dublat, adesea, de nuanţe apologetice. „Cei care intră” sunt „neamurile”, păgânii, spre deosebire de cei din casă, care sunt evreii (Alfred Plummer). Lumina iradiantă e a creştinismului (liber, deschis, public) spre deosebire de aceea, parcimonioasă, a misteriilor antice (van Koetsveld)[50]. Cetatea e Ierusalimul, iar evreii sunt sfătuiţi să-şi abandoneze rigiditatea faţă de alte neamuri, lăsând lumina Tatălui să iradieze şi asupra lor.[51]

Mai fertile sunt eforturile exegeţilor de a construi coerenţe semantice revelatoare între parabole distincte, care se completează reciproc. Făclia care nu luminează poate fi pusă în paralel cu smochinul care nu dă fruct.[52] Inevidenţa explozivă, strălucirea ascunsă care sfârşeşte prin a se da în vileag funcţionează, ca metaforă, şi în cazul „grăuntelui de muştar” sau al „aluatului”, ambele valorificând potenţialul *seminal* ajuns la deplină manifestare.[53] A.T. Cadoux aduce în discuţie Parabola comorii ascunse: comoara, ca şi lumina din sfeşnic, ca şi cetatea de pe munte, nu poate fi ascunsă la nesfârşit: în cele din urmă, la momentul potrivit, e găsită.[54]

Pentru John Drury, Parabola luminii sub obroc trebuie citită ca

---

50 Vezi lista acestor interpretări în A. Jiilicher, op. cit., pp. 84, 86.
51 A.T. Cadoux, The Parables of Jesus. Their Art and Use, James Clarke & Co. Ltd, London, 1930, p. 83.
52 Charles W.F. Smith, op. cit., p. 159.
53 Cf Peter Dschulnigg, op. cit., pp. 153 şi urm., invocă, în acest context, şi parabola rabinică „a celor două lumini" despre nevăzutul care iese la vedere.
54 A.T. Cadoux, op. cit., pp. 144-145.

parte a interpretării Parabolei semănătorului[55]. Inevitabile sunt şi menţiunea figurii parabolice a „ochiului ca lumină a trupului”, precum şi asocierea dintre lumină şi sare, ca determinări simbolice ale apostolilor.

Utile sunt, desigur, şi sondajele – nu prea numeroase – în istoria comparată a temelor şi termenilor. Lumina şi muntele sunt repere recurente ale vechilor mitologii orientale. În Vechiul Testament, lumina (respectiv sfeşnicul, făclia) apare ca imagine a forţei vitale, a puterii regale, a prezenţei divine, a Torei[56]. A vedea lumina echivalează cu a fi viu.[57] Literatură rabinică conţine semnificative referiri la alternanţa „ascundere (voal, perdea, întuneric) – dezvăluire (lumină, făclie, vorbire directă)” în exerciţiul comunicării divine. Iată un exemplu:

Rabbi Chinena a spus: e ca atunci când un rege stă la masă cu prietenul său. Între ei se află o perdea. Ori de câte ori regele vrea să vorbească cu prietenul său, el ridică perdeaua şi vorbeşte. Dar cu un altul nu face la fel. El stă de vorbă, dar perdeaua despărţitoare rămâne nedată la o parte, astfel încât cei doi nu se văd. Pentru profeţii neamurilor, regele nu ridică perdeaua, ci vorbeşte cu ei dindărătul ei).

Direct legat de vorbirea în parabole şi de discernământul lui Dumnezeu, care „călăuzeşte pe cine voieşte”, este şi un puternic pasaj din Coran:

Dumnezeu este lumina cerurilor şi a pământului! Lumina Sa este asemenea unei firide, unde se află o lampă. Lampa se află într-o sticlă, iar sticla este asemenea unei stele strălucitoare. Ea este aprinsă de la un copac binecuvântat, măslinul care nu este nici de

---

55 John Drury, The Parables in the Gospels. History and Allegory, Crossroad, New York, 1985, p. 59.
56 Pentru trimiteri concludente, cf. R. Zimmermann (ed.), Kompen- dium..., ed. cit., p. 135.
57 Cf. Frank Stern, op. cit., p. 109.

la Răsărit, nici de la Asfinţit şi al cărui ulei aproape că luminează fără ca focul să-l atingă. Lumină asupra luminii! Dumnezeu călăuzeşte către lumina Sa pe cine voieşte. Dumnezeu dă oamenilor pilde. Dumnezeu este Atotcunoscător.[58]

Parabola luminii sub obroc este, în definitiv, şi o parabolă a actului hermeneutic. Cititorul – şi, cu atât mai mult, interpretul textului parabolic – e în situaţia de a scoate pasajul analizat de sub obroc, de sub norul lui de obscuritate sau de sub omiletica plată în care a fost îngropat. Interpretarea e punerea materiei interpretate sub o rază lămuritoare, aşezarea ei pe un sfeşnic. Cu cât sfeşnicul e mai înalt, mai bine plasat, cu atât sensul parabolei e mai limpede şi iradierea ei mai eficace.[59] Interpretul începe prin a fi „în afară”. El îşi mobilizează însă întreaga energie pentru a ieşi din această exterioritate nelucrătoare şi pentru a-i convinge şi pe alţii să o facă. Cel dintâi interpret al parabolelor hristice este Iisus însuşi, care, după ce povesteşte istoria semănătorului, le propune ucenicilor un posibil mod de lectură, o incursiune rapidă, dar temeinică în problematica receptivităţii: ce înseamnă „a intra” într-o parabolă şi, mai ales, cum poţi rata adevărul ei?

**Parabola semănătorului sau despre receptivitatea deviată**

Matei 13, 1-9, 18-23[60]:

În ziua aceea a ieşit Iisus din casă şi S-a aşezat pe ţărmul

58 Coran, sura 24, versetul 35, traducere din limba arabă de dr. George Grigore, Editura Kriterion, Bucureşti, 2000, p. 279.

59 Sfeşnicul ca metaforă a interpretării apare într-un ingenios pasaj din Robert Farrar Capon, op. cit., pp. 76-77: dacă faclia parabolei nu e pusă pe suportul unei interpretări creatoare, paradoxale, lumina ei nu va fi văzută. Orice interpretare facilă, „plauzibilă", cuminte va avea efectul unui obroc. In locul unei lumini mântuitoare, vom vedea, în acest caz, un simplu bec, producător de semiîntuneric.

60 Am folosit, ca de obicei, versiunea Anania, cu excepţia versetului 13, 2, pe care l-am reprodus în versiunea Cornilescu, cea mai apropiată, în acest loc, de textul grecesc.

mării. O mulţime de noroade s-au strâns la El, aşa că a trebuit să Se suie să şadă într-o corabie; iar tot norodul stătea pe ţărm. Şi multe lucruri le-a grăit El în parabole, zicând: „iată, ieşit-a semănătorul să semene. Şi pe când semăna, unele seminţe au căzut lângă drum şi au venit păsările şi le-au mâncat. Altele au căzut pe loc pietros, unde n-aveau pământ mult, şi au răsărit de-ndată, pentru că n-aveau pământ adânc; dar când c-a ridicat soarele s-au ofilit şi, neavând rădăcină, s-au uscat. Altele au căzut între spini şi spinii au crescut şi le-au înăbuşit. Altele au căzut pe pământul cel bun şi au dat roadă: una o sută, alta şaizeci, alta treizeci. Cel ce are urechi de auzit, să audă!” … Aşadar, ascultaţi parabola semănătorului: La cel ce aude cuvântul împărăţiei şi nu-l înţelege, vine Cel-Rău şi răpeşte ceea ce s-a semănat în inima lui; aceasta e sămânţa semănată lângă drum. Iar cea semănată pe loc pietros este cel ce aude cuvântul şi-l primeşte de-ndată cu bucurie, dar neavând rădăcină în sine, ţine până la o vreme; şi întâmplându-se necaz sau prigoană din pricina cuvântului, îndată se poticneşte. Cea semănată între spini este cel ce aude cuvântul, dar grija lumii acesteia şi înşelăciunea avuţiei înăbuşă cuvântul şi-l face neroditor. Iar sămânţa semănată în pământ bun este cel ce aude cuvântul şi-l înţelege, aduce roadă şi face unul o sută, altul şaizeci, altul treizeci.

Marcu 4, 1-9, 13-20[61]: Iisus a început iarăşi să înveţe pe norod lângă mare. Fiindcă se adunase foarte mult norod la El, S-a suit şi a şezut într-o corabie, pe mare; iar tot norodul stătea pe ţărm lângă mare. Şi multe lucruri îi învăţa în parabole; şi în învăţătura Sa le spunea: „Ascultaţi: Iată, ieşit-a semănătorul să semene. Şi pe când semăna el, o parte din seminţe a căzut lângă drum şi păsările cerului au venit şi au mâncat-o. Şi alta a căzut pe loc pietros, unde

61 Versiunea Anania, cu versetul 1 preluat din Cornilescu.

n-avea pământ mult, şi a răsărit de îndată pentru că nu avea pământ adânc; şi când s-a ridicat soarele s-a ofilit şi, pentru că nu avea rădăcină, s-a uscat. Alta a căzut între spini şi spinii au crescut şi au înăbuşit-o şi roade nu a dat. Şi altele au căzut în pământul cel bun şi, înălţându-se şi crescând, au dat roadă şi au adus: una treizeci, alta şaizeci, alta o sută. Şi zicea: cel ce are urechi de auzit, să audă!" ... şi le-a zis: „Nu pricepeţi parabola aceasta* Atunci cum veţi înţelege toate parabolele? Semănătorul seamănă cuvântul. Cele de lângă drum sunt aceia în care se seamănă cuvântul; şi numai ce-l aud, că vine de-ndată Satana şi ia cuvântul semănat de ei. Tot aşa, cele semănate pe loc pietros sunt aceia care aud cuvântul şi-l primesc de-ndată cu bucurie, dar nu au rădăcină întru ei şi durează doar până la un timp; apoi, când se întâmplă strâmtorare sau prigoană din pricina cuvântului, îndată se poticnesc. Şi cele semănate între spini sunt cei care ascultă cuvântul, dar pătrunzând în ei grijile veacului acestuia şi înşelăciunea bogăţiei şi poftele după celelalte, acestea înăbuşă cuvântul şi-l fac neroditor. Iar cele semănate pe pământul cel bun sunt cei care aud cuvântul şi-l primesc şi aduc roade: unul treizeci, altul şaizeci şi altul o sută".

Luca 8, 4-8, 11-15: şi adunându-se mulţime multă şi venind de prin cetăţi la El, a zis în parabolă: „ieşit-a semănătorul să semene sămânţa sa. Şi pe când semăna el, una a căzut lângă drum şi a fost călcată în picioare şi păsările cerului au mâncat-o. Şi alta a căzut pe piatră; şi dacă a răsărit s-a uscat, pentru că nu avea umezeală. Şi alta a căzut în mijlocul spinilor; şi spinii, crescând împreună cu ea, au înăbuşit-o. Şi alta a căzut pe pământul cel bun şi a crescut şi a făcut rod însutit. „Pe acestea spunându-le, a strigat: „Cel ce are urechi de auzit, să audă!" ... Iar parabola aceasta înseamnă: Sămânţa este cuvântul lui Dumnezeu. Cea de lângă drum sunt cei

care aud, apoi vine diavolul şi ia cuvântul din inima lor, ca nu cumva, crezând, să se mântuiască. Iar cea de pe piatră sunt aceia care primesc cu bucurie cuvântul când îl aud, dar aceştia nu au rădăcină; ei cred până la o vreme, iar la vreme de încercare se leapădă. Iar cea căzută între spini sunt cei care aud, dar umblând cu grijile şi cu bogăţia şi cu plăcerile vieţii, se înăbuşă şi nu rodesc. Iar cea de pe pământ bun sunt cei care, auzind cuvântul cu inimă curată şi bună, îl păstrează şi rodesc întru răbdare.

A. „Scenografia" în care se plasează Parabola semănătorului (vezi începutul din versiunile Matei şi Marcu) constituie, în ea însăşi, o parabolă şi o indicaţie cu privire la amplasamentul spiritual al tuturor celorlalte. Trei lucruri sunt de observat: a. Prima mişcare a lui Iisus pentru a veni în întâmpinarea mulţimii e o ieşire în larg, sub cerul liber (*exclthon tes oikias*) (Matei 13, 1). Spaţiul predicii sale nu e cel al familiarităţii domestice, al economiei cotidiene. Aşezarea optimală a Cuvântului e „în deschis", lângă mare (*para ten thalassan*). (3. Într-un al doilea pas, „deschiderea" se amplifică: Iisus nu mai stă „lângă mare", ci „se suie" pe o corabie: El părăseşte, o dată mai mult, terenul ferm, pentru a asuma dinamica unui mediu distinct de mediul vieţii curente. Corabia nu e, mai puţin, o închidere, o insulă itinerantă, dar, spre deosebire de închiderea casei, ea e opusul sedentarităţii: e o paradigmă a aventurii şi a riscului. Nu o închidere a rutinei şi a comodităţii, ci una a concentrării şi a efortului. Navigaţia presupune curaj, tenacitate şi simţ al orientării. E identificarea unei *ţinte* şi a unui *parcurs*. Mulţimilor care (deocamdată) stau pe ţărm (*epi ton aigialon eistekei*), Iisus le va propune un alt registru al existenţei, o ieşire din certitudinea comună, adaptativă, şi din logica previzibilă a cutumei. Pământul e reevaluat din perspectivă apei. Casa – din perspectivă corăbiei. Stabilitatea – din perspectivă

itineranţei. Iisus şi „noroadele” nu „stau” în acelaşi plan. Ceea ce nu înseamnă că Fiul Omului vorbeşte dintr-un amvon al sublimităţii, dintr-un spaţiu fără comună măsură cu spaţiul oamenilor. Care e, atunci, metabolismul rostirii Sale? y. Iisus – ni se spune mai departe în text – „Se suie să şadă” (într-o corabie): *eis ploion embanta kathesthai*. În această dublă mişcare, a cărei structură aduce laolaltă înălţarea şi coborârea, urcuşul şi aşezarea, recunoaştem emblema însăşi a „biografiei” hristice[62] şi anticiparea apoteozei ei: ea începe cu misterul întrupării, prin care „polul plus”, instanţa supremă, decide să „se aşeze” într-un corp omenesc (pentru a ajunge să sondeze minusul absolut, coborârea în mormânt), şi sfârşeşte cu învierea şi înălţarea. După înălţare, are loc *coborârea* Duhului.

Creştinismul, în esenţa lui, e dozajul optim între anagogie şi kenoză, între autoritate supramundană şi compasiune omenească: ne aflăm faţă-n faţă cu un *foarte sus* coborâtor, care deschide astfel calea unui *foarte jos* în ascensiune. Se vorbeşte despre *altceva*, despre *cu totul altceva*, în termenii lui *aici*. Se vorbeşte despre ce nu ştim, în termenii a ceea ce ştim. Aceasta e definiţia însăşi a parabolelor lui Iisus. Sensul lor e de căutat pe linia subţire, imperceptibilă, dintre două lumi distincte, care se oglindesc însă una într-alta: cerul şi pământul, energiile increate şi lumea creată, ordinea lui Dumnezeu şi ordinea oamenilor. Parabolele au loc pe linia orizontului şi a le „interpreta” e a merge cu îndrăzneală, asumând toate riscurile, pe această linie. Reflecţia asupra parabolelor nu poate spera să le epuizeze. Ele aduc neştiutul, de-neînţelesul, mai aproape, lăsându-le, totuşi, neatinse. Orice încercare de a „clarifica” lucrurile, orice „traducere” a textului în

62 Lucian Blaga a rezumat traseul descendent al înţelepciunii divine prin sintagama „perspectivă sofianică" („transcendentul care coboară").

limbajul bunului-simţ şi al raţiunii curente se va sfârşi cu o platitudine. Parabolele ni se oferă nu pentru a ne ajuta să convertim misterul în evidenţă, ci pentru a ne ajuta să luăm cunoştinţă de *inevidenţa* constitutivă, inevidenţa fondatoare şi hrănitoare a lumii. Parabolele constituie laolaltă marea reţea a inevidenţelor pe care se ţese destinul pământesc. În final, interpretarea lor ar putea alcătui, de aceea, o paradoxală „fenomenologie a inevidenţei", o fenomenologie a ceea ce *nu apare*, a ceea ce *nu e dat* în apariţia nemijlocită a lucrurilor şi în desfăşurarea cotidiană a vieţii. Parabolele sunt „figuri" ale *ascunsului*. Dar ale unui ascuns care încearcă să identifice un „loc" al dezvăluirii de sine, al „aşezării" lui în lume. Înainte de a intra în detalii, să amintim faptul că formula „suişului care se aşază" nu apare doar în pasajele citate adineaori. O găsim şi la Luca 5, 3: (*embas* ... *kathisas*), dar o găsim încă o dată la Matei, într-un loc foarte important: începutul predicii de pe munte (5, 1): văzând noroadele adunate în jurul Lui, „Iisus S-a suit pe munte" (*anebe eis to oros*), după care, înainte de a vorbi, *„a şezut jos"* (*kathisantos*).[63] Aceeaşi graţioasă dialectică a gestului pare să definească originea propovăduirii hristice şi postura Propovăduitorului. El încearcă mereu să arate în ce fel înălţimea se poate aşeza pe suprafaţa lumii, în ce fel poate verticala adevărului, sau a căutării, să intersecteze orizontalitatea conştiinţei comune.

„Suiş-coborâşul" are însă, în toate locurile în care apare, şi o a treia componentă: *discursul*. Iisus urcă (pe munte, pe corabie), se aşază şi începe să cuvinteze. Dumnezeul creştin e prezent integral în această triadă: Tatăl, care coboară spre oameni prin Fiul, Fiul, care urcă din nou la Tatăl, şi Duhul Sfânt, care coboară şi vorbeşte.

---

63 într-un articol din 1983, „To Teach or Not to Teach (A Comment on Matthew 13, 1-3)", în The Bible Translator, vol. 34, pp. 139-143, Barclay M. Newman arată că publicul israelit era obişnuit ca rabinul să-şi ofere învăţătura „şezând".

Prezenţa Fiului printre creaturile Tatălui e efectul întrupării. Discursul Duhului e anticiparea învierii. Parabolele lui Iisus ne pun în situaţia de a presimţi ce ar putea să fie „împărăţia lui Dumnezeu” şi pe ce cale se poate ajunge la ea. Parabolele sunt, cu alte cuvinte, o arvună a învierii sau, în termeni mai neutri, o aproximare a realizării de sine, a răspunsului mereu căutat, a Soluţiei. Dar pentru a-şi atinge ţinta, ele trebuie *primite*, adică auzite, înţelese şi preluate în imediatul vieţii, trăite. Ceea ce – aşa cum ni se spune prin Parabola semănătorului – nu se întâmplă întotdeauna.

B. Parabola enumeră trei tipuri de opacitate faţă de Cuvânt[64], respectiv trei tipuri de propovăduire neîmplinită, cu efectul rămânerii „în afară” a auditorilor:

A. *Indigenţă mentală*. Ea este definită ca atare numai la Matei: e vorba de cei care aud şi *nu înţeleg* (*akouontos … kai me synientos*). Această sintagmă acoperă un spectru larg al non-receptivităţii. Nu înţelegi pentru că nu eşti atent la ceea ce auzi, pentru că nu distingi între important şi accesoriu, pentru că suferi de surzenie intelectuală, pentru că ţi se pare că ceea ce auzi nu te priveşte. Nu înţelegi pentru că ceea ce auzi nu e „în drumul tău” obişnuit, pentru că te raportezi inadecvat la ceea ce auzi, pentru că nu ai disciplina de a merge până la capăt pe urma a ceea ce auzi. „Lângă drum” (*para ten hodon*) e locul derapajului, al incapacităţii de a avansa „metodic”, consecvent, în ţesătura unui discurs. Cel care se definea pe Sine drept „cale”, drept „drum” (Ioan 14, 6) nu poate fi identificat *alături* cu drumul. Plauzibilă este însă şi o interpretare răsturnată: nu poţi înţelege dacă nu abandonezi traseul „logicii” curente, al reflexelor mentale convenţionale.

64 Jiilicher le numeşte, concis şi expresiv: Stumpfsinn (stupiditate, stupoare), Leichtsinn (uşurătate), Weltsinn (mundanitate, exces al lumesculului). Op. cit., II, p. 532.

Cuvântul trebuie căutat şi când nu-ţi iese nemijlocit în cale: trebuie căutat şi *dincolo* de cărarea deja existentă, dincolo de itinerariile gata făcute, de drumul „bătătorit”. Vom întâlni mereu, în preajma parabolelor, acest tip de ambivalenţă: „lângă drum” semnifică simultan devierea şi ingeniozitatea. În definitiv, semănătorul aruncă o parte din seminţe tocmai acolo, ca pe o provocare, ca pe o invitaţie la îndrăzneală hermeneutică. Ambivalenţă e şi invocarea păsărilor, ca agenţi ai risipirii şi, de fapt, ca devalizatori satanici. Asociate, de obicei, zborului liric, cerului, îngerilor, ele apar, aici, în toată uşurătatea fiinţei lor aeriene[65]: un soi de spiriduşi malefici, gata să devoreze în joacă ceea ce e destinat să fie interiorizat, prelucrat, transfigurat în vederea mântuirii. Împărtăşania e, astfel, parodiată ca gustare profană, ca îmbucătură furtivă, întâmplătoare.

S-a observat însă, pe bună dreptate, că „înţelegerea” de care vorbeşte Matei nu trebuie privită ca o virtute strict cognitivă[66]. Nu ni se cere o simplă adeziune mentală la mesajul auzit, ci trecerea de la asimilare la valorificare. Testul „înţelegerii” adevărate este fertilitatea pe care o garantează, efectul ei pragmatic, energia ei roditoare. Înţelegi, în măsura în care fructifici. Mai exact: la cât rod obţinut, atâta înţelegere echivalentă. Ne vom feri, totuşi, să preluăm teza, simplificatoare, a exegezei comune, după care „a fructifica” echivalează strict cu „a făptui”[67]: auzi Cuvântul şi „îl pui în practică”. Nuanţa lămuritoare apare în Epistola Sf. Apostol Pavel către Galateni, spre finalul căreia (5, 16-26) se deosebeşte între „faptele trupului” (*ta erga tes sarkos*, lat. *Opera carnis*) şi „roada Duhului” (*ho karpos tou pneumatos*, lat. *Fructus spiritus*).

---

65 Cf. ibidem, p. 517.

66 Cf. Knstina Dronsch, în R. Zimmermann (ed.), Kompendium..., ed. cit., p. 309.

67 Despre sensurile lui „a face" în perimetrul Noului Testament vom vorbi mai pe larg în partea a doua a lucrării de faţă.

Fructificarea nu pune accentul nici pe activismul exterior, nici pe cuminţenia pios harnică. Exemplele de „roadă" pe care le dă Apostolul nu sunt propriu-zis „acţiuni" (cum sunt „faptele trupului"), ci, mai curând, dispoziţii sufleteşti, atitudini interioare, orientări stabile ale fiinţei: iubire, bucurie, pace, răbdare, bunătate, credinţă (fidelitate), blândeţe, stăpânire de sine etc. „A înţelege" e, în acest context, a interioriza o stare, mai mult decât a aplica un set de prescripţii. Starea odată atinsă, „faptele" adecvate vin de la sine. Dimpotrivă, în absenţa unei anumite *calităţi* interioare, a unei stări devenite fel de a fi, faptele devin „ortopraxie" sterilă, execuţie mecanică a unui program de „figuri impuse".[68]

Pe de altă parte, categoria auditorilor care „nu înţeleg" îi include, drastic spus, şi pe cei calificaţi îndeobşte drept proşti pur şi simplu. În genere, refuzăm să luăm notă de componenta de culpabilitate a prostiei. Ni se pare că prostul nu e vinovat de prostia lui: „nu ştie ce face" (şi deci trebuie iertat), e „sărac cu duhul", e, în fond, aşa cum l-a lăsat Dumnezeu. Expresia „sărac cu duhul" e una din marile capcane ale creştinismului de popularizare. Mai toată lumea invocă acest prim verset al Fericirilor, crezând că el se referă la o candidă inaptitudine a judecăţii. „Sărac cu duhul" ar fi tontul satului, nătângul cumsecade, prostănacul inocent. Dar textul evanghelic (care în versiunea lui Luca – 6, 20 – se reduce la „cei săraci") are în vedere fie smerenia (*Cf* Isaia 57, 15: „Domnul … dă viaţă celor cu inima zdrobită."), fie sărăcia înţeleasă ca absenţă a instinctului de posesiune. (Poţi fi bogat în bunuri materiale, dar „sărac în duh", liber de propria ta bogăţie). Prostia, când nu e handicap psiho-fiziologic, patologie constitutivă, nu e neapărat inocentă. Ea poate

68 Cf R.F. Capon, op. cit., p. 74.

fi obnubilare tenace, manifestare a suficienţei intelectuale, *refuz* îndărătnic al edificării. Ca rezultat al „mineralizării" sufleteşti, ca lipsă de flexibilitate a minţii, prostia e vicioasă şi face posibilă intervenţia instanţei demonice. Fiecare parcelă de adevăr lăsată în afara înţelegerii creează spaţiul necesar pentru picajul dezordonat al răului. Ceea ce nu înţelegem devine teren de joc al îngerilor căzuţi, prilej de rătăcire. Cu alte cuvinte, prostia e, uneori, poarta spre lume a maleficului, avangarda duhurilor smintitoare. Răul e, desigur, consubstanţial cu destinul omului căzut. Dar vai de cei prin care el se legitimează. „Că poticnirile trebuie să vină, dar vai omului aceluia prin care vine poticnirea!" (Matei 18, 7). Cu cât numărul celor care nu înţeleg e mai mare, cu atât dezordinea lumii sporeşte.

Prostia ca atare nu e, de altfel, nicăieri tratată, în ambianţa biblică, drept benignă. Dimpotrivă. În Proverbe, înţelepciunea îi somează pe „cei fără pricepere" să-şi recunoască limitele şi să le abandoneze: „Lepădaţi-vă de sminteală (termenul grec e *aphrosyne*, traductibil prin „prostie", n m. – A.P.) şi veţi trăi … şi îndreptaţi-vă priceperea prin cunoaştere" (9, 6). Termenii opuşi, în context, prostiei sunt *gnosis* (cunoaştere) şi *synesis* (înţelegere). Ceea ce se condamnă e, aşadar, în mod expres, ignoranţa, paralizia mentală, inaptitudinea de a înţelege. Din păcate, traducerile româneşti (inclusiv, în cazul de faţă, cea din ultima versiune a Septuagintei) par a se sfii să spună lucrurilor pe nume: ele preferă versiuni în acelaşi timp mai radicale şi mai confuze. Din cele zece ocurenţe ale lui *aphron* (cu pluralul *aphrones*) din Noul Testament, doar două sunt echivalate prin expresia „fără minte" (Romani 2, 20 şi Efeseni 5, 17) şi una singură prin „necunoaşterea proştilor" (1 Petru 2, 15). Pentru restul se recurge la „nebun", „nebuni", „nebunie". Dar pentru „nebunie", textul grecesc al Evangheliei

recurge la *moria* (folosit de numai cinci ori, în Prima Epistolă către Corinteni: 1, 18; 1, 21; 1, 23; 2, 14; 3, 19 şi – ca adjectiv, *moros* – de 12 ori, între care celebra referinţă la „fecioarele nebune”). În toate aceste locuri, sensul cuvântului e distinct de conotaţiile lui *aphrosyne*. *Aphrosyne* (prostie, starea celui fără minte) e antonimul lui *sophrosyne*, adică al unei înzestrări de tipul „cu-minţeniei”, al raţionalităţii cuviincioase, în deplin control de sine. Pe scurt, cei despre care se spune în parabolă că „aud şi nu înţeleg” nu sunt „nebuni”, suspecţi de deraiere mentală, ci pur şi simplu slabi de minte, loviţi de o mândră stupiditate. În cel mai bun caz, se poate acceptă că sunt „smintiţi”, dacă numim „smintire” îndărătnicia, lipsa „organului” spiritual, bezmeticia rudimentară.[69]

(3. *Superficialitatea euforică*. Non-receptivităţii pe care o ilustrează sămânţa zvârlită lângă drum i se adaugă acum receptivitatea pripită, „supra-receptivitatea”, disponibilitatea exaltată. Poţi rata un mesaj neînţelegându-l, dar îl poţi rata şi crezând că l-ai înţeles, asumându-l fără reflecţie, în virtutea unui entuziasm de primă instanţă. Consimţirea facilă, acordul epidermic bazat pe o emotivitate lipsită de discernământ, nu garantează adeziunea temeinică. Parabola vizează aici conversiunile impulsive, opţiunile estetizante, jocul intelectual, supraevaluarea unei impresii de moment. Un „da” spus prematur, sub impactul unei euforii conjuncturale, o angajare precipitată, fără un minim răgaz analitic, fără cântărirea implicaţiilor, a consecinţelor, a riscurilor şi fără evaluarea propriilor limite, toate acestea sunt o reţetă sigură a eşecului. Primeşti „cu bucurie”, dar cu o bucurie care nu are din ce se hrăni, o bucurie fără rădăcină. Inconsistenţa de fond a acestei bucurii iese de îndată la iveală când mesajul asumat începe să fie costisitor. Când, din pricina lui, apar „strâmtorări”, „prigoane” ori

69 Cf. infra, pp. 274-276.

necazuri de un fel sau de altul. Proba unui adevăr bine asimilat e tenacitatea păstrării lui în condiţii potrivnice. Cât eşti capabil să sacrifici şi pentru câtă vreme de dragul identificării cu el?

E de semnalat că rolul nefast jucat, în prima scenă, de păsări (anexate, de obicei, unor conotaţii pozitive) e jucat aici de soare, asociat de asemenea, în majoritatea cazurilor, unui simbolism benefic. Vizate sunt volatilitatea obtuză şi fierbinţeala de suprafaţă. Aerul apare astfel ca mediu al dezorientării şi piatra – ca lespede obnubilantă, ca piedică a tentativei de a fora în adâncime, de a avea acces la temelii. S-ar zice că indigenţă mentală e „uşoară", inconsistentă, iar superficialitatea euforică e „grea". Cea dintâi nu rezistă la proba aerului, a înălţimii, cea de-a două nu rezistă la proba focului, a combustiei riscante. Dar în jocul ambivalenţelor amintit mai sus se înscrie şi posibilitatea unei reflecţii despre corecta distribuţie a vinovăţiilor. În definitiv, stă în natura păsărilor să ciugulească şi în natura soarelui să ardă. Nu păsările şi nu soarele poartă vina incomprehensiunii, nu condiţiile exterioare, conjuncturile date, accidentele de parcurs trebuie amendate pentru receptivitatea deviată a „celor din afară". Ci propria lor insuficienţă, inadecvare şi pripă. Pe de altă parte, tocmai faptul că sursa derivei nu poate fi delegată spre exterior e o garanţie a posibilităţii de a o evita. Războiul se dă înăuntru şi poate fi câştigat, indiferent de obstacolele din jur.

*Y. Asfixia mundană*. Receptivitatea poate fi nu doar obturată de neînţelegere sau suspendată printr-o exaltare fără temeinicie. Ea este, în multe cazuri, sabotată, parazitată de provocările pestriţe ale lumii, de atacul permanent al imediatului. Textele vorbesc despre sămânţa căzută între spini, respectiv despre, *grija lumii acesteia*", a „veacului" (*he merimna tou aionos*), despre *„înşelăciunea avuţiei"* (*he ap ate tou ploutou*), despre pofte şi

pasiuni (*epithymiaî*) şi despre „*plăcerile vieţi*? (*hedonai tou biou*). Sunt obstacolele curente care decurg din condiţia de „pământean”, din prestigiul hărţuitor al imanenţei. Nimeni nu e scutit de presiunea lor: cei bogaţi au obsesia multiplicării avuţiei şi a consumului degustător, cei săraci cad sub nevoi, sub grija zilei de mâine. Forţa de absorbţie a lumii se manifestă pe o amplă claviatură de apetituri divagatorii: de la patima achiziţiei infinite la ghimpele astringent al necesităţii. Fie că se lasă *locuiţi* de griji (Marcu 4, 19), fie că se lasă doar *însoţiţi* de ele (Luca 8, 14), oamenii nu mai au răgazul, spaţiul interior necesar unui rapel extramundan. Sunt *sufocaţi* de contingenţe, aşa cum fuseseră împuţinaţi de *uscăciunea*, de lipsa de sevă a opţiunilor uşuratice, sau *aruncaţi* în afara jocului prin opacitate şi risipă mentală.

Dar, aşa cum soarele şi păsările din versetele anterioare nu sunt direct responsabile de inconsistenţa receptorilor, lumea nu poate fi nici ea culpabilizată pentru orientarea lor descendentă. Omul creat nu poate pretinde un tratament care să facă abstracţie de condiţia lui de creatură şi de coordonatele în care s-a situat liber prin căderea originară. Păsările se hrănesc cu seminţe, soarele pârjoleşte, iar lumea „lumeşte”. Problema nu e să *simplifici* realul, să-l reorganizezi în aşa fel încât să-ţi menajeze slăbiciunile, să-ţi facă viaţa uşoară. Problema este să colaborezi cu realul *în datele lui*, să conlucrezi cu ordinea lui complexă, cu bogăţia lui nesistematizabilă, care include, între altele, spinii şi buruienile.[70] Cuvântul nu se aude mai bine într-un laborator aseptic; nu e un vaccin preventiv, administrat într-o ambianţă de halate albe. Cuvântul e într-o corelaţie „providenţială” cu *promiscuitatea* lumii. El decide să se manifeste *tocmai* pentru că lumea e aşa cum este,

70 Cf. Kristina Dronsch, loc. cit., p. 311. Cf. şi R.F. Capon, op. cit., p. 71: „Tot răul din lume, fie că vine de la diavol sau de la noi înşine, este - şi va fi întotdeauna - o simplă componentă a ecologiei divine."

*tocmai* pentru că trăim printre cărări pierdute, păsăret lacom, pietre încinse de arşiţă şi câmpuri năpădite de buruieni. Sf. Ioan Gură de Aur, în cea de-a 44-a omilie la Evanghelia după Matei, insistă asupra acestui subtext al parabolei: „Hristos nu spune «lumea", ci «grija lumii» şi nu spune «avuţia", ci «înşelăciunea avuţiei». Căci poţi fi bogat fără să te laşi înşelat de bogăţie şi să trăieşti în lumea aceasta fără să te laşi înăbuşit de grijile ei."[71]

C. Una dintre „pietrele de poticnire" ale exegezei rămâne, totuşi, „neglijenţa" greu verosimilă cu care „semănătorul" din parabolă azvârle sămânţa oriunde, fără să ţină seama de aspectul şi amplasamentul solului. Ce agricultor ar comite o asemenea greşeală? Cum să semeni lângă drum, pe teren pietros sau printre spini? Zelul unui răspuns plauzibil i-a condus pe mulţi autori spre ample consideraţii privind tehnicile agrare din Palestina secolului I, ca şi cum am avea dinainte un manual de istoria agriculturii.[72] S-a precizat că, pe vremea lui Iisus, ogorul era mai întâi semănat şi abia apoi arat, ceea ce masca, într-o primă instanţă, calitatea lui reală. Evident, semnificaţia gestului hristic nu se epuizează în această pedantă reconstituire istorică. Parabola atrage pur şi simplu atenţia asupra ofertei nediscriminatorii a Cuvântului (ceea ce R F. Capon numeşte „catolicitatea" acestei oferte, caracterul ei „inclusiv"[73]). Semănătorul nu începe printr-o pre*selecţie*, prin ierarhizarea moralizatoare a auditoriului, printr-o exigenţă formală. El se adresează tuturor: *ţarina este lumea* (Matei 13, 38), cu toate categoriile de „pământ" pe care ea le conţine. La fel cum năvodul cuprinde şi peşti buni, şi peşti răi (Matei 13, 48), la fel cum soarele şi ploaia vin şi peste cei drepţi, şi peste cei nedrepţi

71 Apud L. Fonck, op. cit., pp. 86-87.
72 Cf, inter alia, G. Dalman, „Viererlei Acker", în Paldstina-jabrbucb, nr. 22, şi Dronsch, loc. cit., p. 302.
73 Cf R.F. Capon, op. cit., pp. 64-66.

(Matei 5, 45), tot astfel sămânţa vivificatoare e sădită şi pe teren bun, şi pe teren prost. *Toată făptura va vedea mântuirea lui Dumnezeu* (Luca 3, 6). Există, totuşi, câteva precondiţii ale reuşitei finale. Receptorul trebuie, mai întâi, să aibă *urechi de auzit* (Matei 13, 43), să fie „pe recepţie", să perceapă apelul care îl priveşte. Şi să-l primească. E condiţia minimală a eficacităţii apostolice, pe care Iisus o transmite, în mod explicit, ucenicilor Săi: „dacă cineva nu vă va primi, nici nu vă va asculta cuvintele, ieşind din casa sau din cetatea aceea, scuturaţi praful de pe picioarele voastre" (Matei 10, 14). Pentru a găzdui sămânţa, „cei din afară" trebuie să iasă din praful infertil al surzeniei lor, să asculte, să se investească, să participe. Diferenţa dintre sufletele omeneşti şi încremenirea minerală a oricărui tip de sol este *plasticitatea*. Sufletul omenesc se poate restructura, reîmprospăta, reorienta, chiar dacă porneşte de la o premisă dezavantajoasă: el poate depăşi risipa, pietrificarea, paragina. Cu alte cuvinte, în vreme ce pământul prost nu poate fi restaurat, sufletul avariat rămâne infinit recuperabil. De aceea sămânţa merită să fie azvârlită şi asupra lui, ca o şansă mereu deschisă, ca o speranţă, ca un punct de sprijin la îndemână. „Dar de ce ar fi rezonabil – spune Sf. Ioan Gură de Aur – să semeni printre spini, sau pe stâncă, sau lângă drum? dacă e vorba de seminţe şi de pământ nu sună prea cuminte. Dar în cazul sufletului omenesc e demn de laudă … Căci în acest caz e posibil ca piatra să se schimbe în pământ mănos. … în cazul sufletului, spinii pot fi distruşi, iar sămânţa se poate bucura de protecţie deplină… (*Cf.* Şi Ioan 10, 25: „Cel ce crede în Mine, chiar dacă va muri, va trăi…") Sămânţa îşi păstrează, aşadar, virtuţile operative, chiar în condiţii de ostilitate.[74]

---

74r om.: Sfântul loan Gură de Aur, Omilii la Matei, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1994).

Simpla măsurătoare a pierderilor nu dă seama de reuşită. Câştigul poate fi spectaculos (vezi profitul ascendent raportat, la 4, 20, de Marcu: „... unul treizeci, altul şaizeci şi altul o sută”), dar rămâne la fel de semnificativ când e descrescător (Matei 13, 23: „... unul o sută, altul şaizeci, altul treizeci”). „Mult, mai mult, tot mai mult” apare ca echivalent cu „puţin, mai puţin, oricât de puţin”. În teritoriul duhului, infinitezimalul contează. Creşterea minimală e la fel de preţioasă ca cea supraabundentă. Pe scurt, în *Logos* subzistă, simultan, sămânţa, însămânţarea şi culesul. Odată îngropat în brazdă, el *produce*. Dar nu produce decât ceea ce îi îngăduie libertatea participativă a interlocutorului.

D. În interpretarea Parabolei semănătorului, oferită de Iisus ucenicilor Săi, stăruie un anumit echivoc cu privire la simbolismul seminţei. La Marcu şi la Luca se spune, explicit, că sămânţa este Cuvântul lui Dumnezeu. Asta ar însemna că semănătorul este Dumnezeu-Tatăl, iar sămânţa zvârlită în lume este Fiul.[75] Vechiul Testament confirmă funcţia seminală a Tatălui, dar cu specificarea că ceea ce seamănă El sunt, de regulă, *oameni* Toate sinopticele sfârşesc, de asemenea, prin a asimila seminţele răsădite de semănător cu oamenii care le primesc şi le valorifică sau nu, în funcţie de receptivitatea „solului” lor interior.

Exegeza curentă nu ezită, pe de altă parte, să sublinieze echivalenţa dintre semănător şi Iisus, sămânţa fiind, în acest caz, mesajul hristic, vestea cea bună a împărăţiei. Avem, aşadar, următoarele variante:

A. Cu privire la semănător:

A. Semănătorul este Tatăl

p. Semănătorul este Fiul

---

75 Cf RF. Capon, op. cit., p. 61, şi Wilhelm Michaelis, Die Gleichnisse Jesu: eine Einfuhrung, Furche Verlag, Hamburg, 1956, pp. 28-29.

B. Cu privire la sămânţă:

A. Sămânţa este Cuvântul (Marcu 4, 14; Luca 8, 11)

P. Sămânţa este omul fertilizat sau nu de Cuvânt. (Matei 13, 19-23; Marcu 4, 15-20; Luca 8, 12-15).

Y. Sămânţa este mesajul hristic.

Nu vom insista, analitic, asupra fiecăreia dintre aceste variante. Vom observa doar că, din perspectivă Unităţii Treimice, Aa şi Ap sunt, în ultimă instanţă, echivalente. Fie că Tatăl îşi însămânţează direct creaturile, fie că o face „indirect", prin Fiul, sursa gestului seminal e aceeaşi. Tot astfel, între Cuvânt şi „mesajul hristic" (Ba şi By) echivalenţa e la îndemână. Hristos *este* Cuvântul şi e totuna cu mesajul său, aşa cum este *prezenţă* a împărăţiei pe care o proroceşte.

Rămâne să ne concentrăm asupra raportului – susţinut de litera textului – dintre Cuvântul semănat şi primitorul lui omenesc (Ba şi Bp). Semănătorul seamănă Cuvântul. Dar destinul acestuia, odată ce a fost semănat, se suprapune cu destinul receptorului Său. După însămânţare, nu se mai vorbeşte de „sămânţă", pe de o parte, şi de cel care o capătă, pe de alta. Se vorbeşte despre *comuna* lor evoluţie. Sămânţa *aruncată* lângă drum, pe loc pietros, între spini, sau pe pământ bun ajunge să se *confunde* cu „cel ce", sau „cei ce" reacţionează diferenţiat la impactul cu ea. Cu alte cuvinte, după ce a trecut din traista semănătorului în brazdă, sămânţa nu-şi mai păstrează „puritatea chimică", nu mai are o traiectorie *autonomă*, ci se contaminează de calitatea sau lipsa de calitate a pământului însămânţat. De aceea, pentru sămânţă, însămânţarea e o dramă, o pătimire, o jertfa, care culminează, cel puţin într-o primă etapă, cu moartea (Ioan 12, 24), iar pentru cel care o primeşte însămânţarea e o probă a responsabilităţii proprii.

Primitorul opac sau superficial provoacă irosirea seminţei, compromite firescul dezvoltării ei, şi participă, astfel, la martirajul Cuvântului, la măsluirea şi desfigurarea lui. Cuvântul acceptă, aşadar, să împărtăşească limitele „partenerului" său: se lasă devorat de păsări demonice, se lasă veştejit, dezrădăcinat, asfixiat de griji şi înşelăciuni lumeşti. Înainte de a găsi, într-un târziu, deschiderea ospitalieră a „pământului bun", El, creatorul văzutelor şi nevăzutelor, se vede confruntat cu experienţa *sterilităţii*. Aceasta este, în fond, soarta însăşi a parabolelor hristice. Parabolele sunt sămânţa „aruncată" în lume de Iisus. A nu le înţelege, a le înţelege pripit şi convenţional, a le abandona de îndată ce urgenţele imanente îţi distrag, invadator, atenţia echivalează cu a încuraja extinderea deşertului, pe socoteala solului fecund. Cine nu reacţionează achizitiv la „aruncătura" plină de promisiuni a parabolelor este „aruncat în afară" de propria sa obnubilare.

E. În Evanghelia după Luca, Parabola semănătorului e precedată de un episod narativ în care se pune accentul pe o semnificativă prezenţă feminină. E vorba de femeia păcătoasă care unge cu mir picioarele lui Iisus, le spală cu lacrimi şi le şterge „cu părul capului ei" (7, 37-48), iar la 8, 2-3 de femeile slujitoare din alaiul hristic (Maria Magdalena, Ioana, Suzana „şi multe altele"). Într-un anumit sens, misterul feminităţii se revarsă, simbolic, şi asupra parabolei. În definitiv, ni se povesteşte ceva despre însămânţare şi gestaţie, despre o „invazie" seminală şi despre mai multe tipuri de receptivitate faţă de această invazie. Semănătorul îşi aruncă sămânţa peste pântecele lumii, în speranţa unei fertilizări durabile. Iar fertilizarea e condiţionată de virtutea absorbantă a pământului, de ospitalitatea lui, de adecvarea şi promptitudinea reacţiei lui. Altfel spus, de feminitatea lui. Parabola semănătorului cere sufletului omenesc să fie *primitor*, slujitor,

hrănitor ca însăşi maternitatea. Pentru o recepţie deplină a mesajului evanghelic, trebuie, cu alte cuvinte, să consolidăm *dimensiunea feminină* a interiorităţii noastre, funcţia ei gestantă. Sufletul trebuie să-şi protejeze rodul de agresivitatea unor agenţi externi (Luca 8, 5), trebuie să fie „umezit" nutritiv (8, 6), „oxigenat", ferit de griji sufocante. Menţiunea umezelii vitale (*hikmas*) nu apare decât la Luca1. Dar ea trimite la nenumăratele locuri în care *Logos*-ul emite, în chip privilegiat, în preajma apei (simbol tradiţional al feminităţii): vorbirile de lângă mare (Marea Galileii, Tiberiada), botezul în Iordan, mersul pe apă, transformarea apei în vin etc. S-a observat că în anumite comunităţi rurale, pentru binecuvântarea recoltei, se poartă pe deasupra ogoarelor imagini ale Sfintei Fecioare, supravieţuire probabilă a unui străvechi cult agrar dedicat zeiţei Demeter-Ceres.[76] Pântecul fertil, respectiv pământul „bun", e asociat „inimii curate şi bune" (8, 15), receptaculul optim al Cuvântului dumnezeiesc şi mediul specific al afecţiunii şi înţelegerii materne (2, 51: „Iar mama Sa păstra toate lucrurile acestea în inima ei.") Parabola semănătorului e un rapel la componenta marial-maternă a sufletului, în absenţa căreia discursul divin se risipeşte. În dialogul dintre semănător şi pământ se reface, salvatoare, integritatea complementarităţii originare dintre masculin şi feminin.

F. Caracteristică pentru versiunea lucaniană a Parabolei semănătorului e invocarea unei virtuţi („răbdarea", *hypomone*) care, pecetluind finalul interpretării hristice, pare să fie o cheie importantă a acestei interpretări: „Iar cea de pe pământ bun sunt cei care, auzind cuvântul cu inimă curată şi bună, îl păstrează şi rodesc întru răbdare." (8, 15) dacă Iisus se referă la capacitatea

76 Cf. Emil Bock, Das Evangelium. Betrachtungen zum Neuen Testament, Urachhaus, Stuttgart, 1995, p. 676.

stoică de a răbda adversitatea, de a acceptă inevitabilul, de a suporta fără inutile răzvrătiri ceea ce ţine de natura şi statutul fiinţei umane, atunci El spune ceva înţelept, dar nu spune nimic nou. Ideea unei virile *pasivităţi* dinaintea sorţii, a abuzurilor emotive, a suferinţelor de tot felul plutea, ca să zicem aşa, în aer. Dar în contextul parabolei şi în ambianţa nou-testamentară e vorba de altceva. Răbdarea stoică era un fel de a nu avea iluzii, dorinţe irealizabile, aşteptări prosteşti. Răbdarea hristică e un fel de a credita irealizabilul, de a aştepta, fără pripe şi îndoieli, răsplata capătului de drum, de a identifica *partea de iluzie a eşecului*. Eşecul nu se contabilizează nevrotic. Ceea ce se contabilizează (treizeci, şaizeci, o sută) e reuşita, recolta ultimă. Până la obţinerea ei, ţi se cere *să rămâi în aşteptare*, să nu vrei rezultate rapide înainte de vreme, să nu judeci eficienţa unei întreprinderi după criteriul beneficiului imediat. Cu alte cuvinte, răbdarea hristică nu e o specie a resemnării înţelepte, ci *un corelativ al speranţei*, (*elpis*: *cf*. Romani 5, 3-4). Apostolul Pavel vorbeşte pur şi simplu despre „răbdarea speranţei”[77] (1 Tesaloniceni 1, 3), ca şi cum răbdarea ar fi una dintre formele de manifestare ale speranţei, dacă nu expresia ei cea mai subtilă. Şi răbdarea, şi speranţa au în comun o referinţă la *inevidenţă*, la ceva încă inactual, dar esenţialmente actualizabil. Ele valorifică potenţialul de realizare a unei absenţe. Răbdarea înseamnă „a nădăjdui în ceea ce nu vedem” (Romani 8, 25). Ca atare, ea nu e însoţită de frustrare, ci de „mângâiere” (*paraklesis*) (cu care e explicit asociată la Romani 15, 4-5 şi la 2 Corinteni 1, *6*) şi de bucurie (*chara*: *cf*. Coloseni 1, 11-12). E o răbdare *tonică*, fără legătură cu renunţarea, cu abandonul, cu simpla putere de a „îndura”. Şi e singura formă *sănătoasă* de răbdare. Nu întâmplător, într-un pasaj din Epistola

77 în versiunea Anania, „stăruinţa nădejdii".

către Tit se consemnează exigenţa unei versiuni optime a răbdării, subînţelegându-se riscul unei versiuni maladive. Bătrânii – spune textul – trebuie să fie „sănătoşi (*hygiainontas*) în credinţă, în iubire, în răbdare” (Tit 2, 2). Modelul „răbdării sănătoase” este semănătorul însuşi, pe care suspensia temporară a succesului, amânarea unei soluţii fericite a efortului său nu-l demobilizează. Credinţa este, în definitiv, paradigma răbdării sănătoase: ea înseamnă a rămâne „în cursă”, dincolo de ubicuitatea tuturor „pietrelor de poticnire” (Evrei 12, i: „... cu stăruinţă să alergăm la întrecerea ce ne stă-nainte”).

Conceptul răbdării este, de regulă, asociat lui Iisus Hristos. Apocalipsa se referă la „răbdarea întru Hristos” (1, 9), iar a Doua Epistolă către Tesaloniceni (3, 5) pare să distingă între „iubirea lui Dumnezeu” şi „răbdarea lui Hristos”. Răbdarea este, aşadar, prin excelenţă, lotul Mântuitorului. El este campionul eşecului asumat, dar asumat în perspectivă unei încununări supreme, adică în perspectivă învierii. *Imitatio Christi* constă, în ultimă instanţă, în imitarea răbdării Lui, a modului Lui de a administra derapajul lumesc. A participa la răbdarea lui Hristos e a participa la înfrângerile biografiei Lui omeneşti, dar şi la reuşita Lui finală: "Întru răbdarea voastră vă veţi dobândi sufletele”, sună garanţia hristică a salvării (Luca 21, 19).

Receptivitatea deviată este, între altele, o formă de carenţă a răbdării, o dovadă a incapacităţii de a aştepta interogativ, activ, prospectiv. Nerăbdătorul rămâne, mereu, în afara cursei, fie că se grăbeşte să respingă ceea ce nu înţelege, fie că nu are stăruinţa sondajului în adâncime, fie că ia drept „urgenţe” provocările imediate. Nerăbdătorul e blocat de păsări trecătoare, de arşiţa opiniilor dizolvante din jur, de grijile contingente. Parabola semănătorului avertizează asupra acestor blocaje şi promite

depăşirea lor prin exerciţiul calm al răbdării. Recolta bunei înţelegeri nu e decât rodul şi apoteoza acestui exerciţiu.

### Obnubilările spiritului critic şi pierderea "filialităţii" Parabola copiilor din pieţe

Matei îi, 16-19: Dar cu cine voi asemăna neamul acesta? Este asemenea copiilor care şed în pieţe şi strigă unii către alţii, zicând: Din fluier v-am cântat şi n-aţi jucat; de jale v-am cântat şi nu v-aţi jelit. Că a venit Ioan, nici mâncând, nici bând şi spun: are demon... A venit Fiul Omului, mâncând şi bând, şi spun: iată om mâncăcios şi băutor de vin, prieten al vameşilor şi al păcătoşilor!... Dar înţelepciunea s-a dovedit dreaptă din faptele ei.

Luca 7, 31-35: Aşadar, cu cine voi asemăna pe oamenii acestui neam? şi cu cine sunt ei asemenea? Sunt asemenea copiilor care şed în piaţă şi strigă unii către alţii zicând: Din fluier v-am cântat şi n-aţi jucat; de jale v-am cântat şi n-aţi plâns. Că a venit Ioan Botezătorul nemâncând pâine şi nici bând vin, şi spuneţi: Are demon! A venit şi Fiul Omului mâncând şi bând, şi spuneţi: iată om mâncăcios şi băutor de vin, prieten al vameşilor şi-al păcătoşilor!... Dar înţelepciunea a fost găsită dreaptă de către toţi fiii ei.

A primi încruntat, a primi vigilent, a primi drapat, de sus până jos, în spirit critic sunt tot atâtea feluri de a nu primi. Aproape că e mai bună credulitatea. Dacă eşti gata să creditezi un fals, greul vinei cade asupra celui care distribuie falsul. Dacă însă respingi, precaut, ceea ce merită a fi creditat, vina e, în întregime, a ta. Spiritul critic devenit insomnie cârcotaşă este un abuz al inteligenţei. Cel care îl practică are toate şansele să rateze mari ocazii, mari întâlniri, mari momente de bucurie şi cunoaştere. Spiritul critic supradozat blochează înţelegerea, stimulează

proasta dispoziţie şi inhibă instinctul *participării* la viaţa comunitară. E mereu inadecvat, pieziş, incapabil să valorifice inteligenţa altfel decât ca instanţă judiciară. În loc să asculţi, confecţionezi, în gând, contraargumente, în loc să reflectezi, adopţi morga severă a judecătorului, în loc să intri în joc, bombăni steril de pe margine. Spiritul critic ca *strategie a refuzului* e o deprindere vicioasă, de natură să încurajeze egolatria, vanitatea, euforia deşteptăciunii proprii. E un fel de a opune viului infinit ramificat omogenitatea unui neant care îşi extrage criteriile din el însuşi. A cultiva, fără încetare, spiritul critic e a te păstra, programatic, „în afară", a nu răspunde nici unei chemări, nici unei invitaţii. „Nu" e mereu mai la îndemână decât „da". Distanţa demolatoare dislocă orice tentativă de apropiere. Iată de ce nu e deloc profitabil să forţezi capacitatea de înţelegere a celor care, prin exerciţiul aproape mecanic al spiritului critic, se zidesc, încăpăţânaţi, *în afara* încercării de a înţelege. Iată de ce e mai bine să le vorbeşti în parabole…

Spiritul critic poate fi şi o formă de infantilism mental. El se exprimă, uneori, ca un soi de *răzgâiere* a minţii, ca o formă de „proastă creştere" intelectuală. Gândirea n-are voie să fie mofturoasă, să traverseze piaţa lumii şi a ideilor cu o grimasă dispreţuitoare. E mai bine să rişte lăcomia cumulativă decât selectivitatea astringentă. A strâmba tot timpul din nas e a fi o victimă sigură a ceea ce s-a numit „stupiditatea inteligentă". În orice caz, e la fel de puţin recomandabil ca şi iresponsabilitatea unei atotprimitoare permisivităţi.

Copiii din parabolă se dovedesc inapţi să facă ceea ce constituie emblema însăşi a vârstei lor: nu se pot juca. Fie că unii dintre ei propun scenarii vesele, fie că alţii propun scenarii tenebroase, jocul nu se leagă. Nici cântecul de petrecere, nici

cântecul de înmormântare n-au succes. Dansul e prea zglobiu, jelania – prea amară. Confruntată cu atâta rezervă analitică, pofta de joacă dispare. Aşa fac şi adulţii: Ioan Botezătorul nu le place: nu mănâncă, nu bea, nu e om de lume. Asceza lui nu poate fi decât drăcească. Dar nici Iisus nu e acceptabil: în cazul Lui, ceea ce supără e tocmai că mănâncă şi bea. Prea e om de lume! Prea e prieten cu tot felul de păcătoşi! Se subînţelege că, întărâtaţi de judecăţi contrarii, nici adulţii nu ajung „să se joace". Nu poţi fi în acelaşi timp şi judecător, şi jucător, şi „abstractor de chintesenţă", şi făptuitor harnic. Şi atunci încremeneşti, dezamăgit şi nelucrător, în propria ta exigenţă.

În parabola de care ne ocupăm, personajele „negative" sunt nişte copii. Semnalăm, încă o dată, înclinaţia hristică de a demonta hermeneutica sentimental-idolatră a „prunciei". Nu toate ale copilăriei sunt prizabile şi recomandabile. Părerea curentă potrivit căreia copiii sunt *modele* ale purităţii şi receptivităţii se bizuie pe trei episoade existente în Noul Testament, dar interpretate, mai întotdeauna, frugal, din perspectivă unei sensibilităţi mai curând victoriene.[78]

Un prim pasaj (Matei îi, 25, respectiv Luca 10, 21) e cel în care Iisus mulţumeşte Tatălui pentru a fi descoperit „pruncilor" ceea ce nu a descoperit înţelepţilor şi „pricepuţilor". Versiunile româneşti (dar şi o mulţime de versiuni străine) traduc prin „prunc", cuvântul grecesc *nepios*, care se referă, în primul rând, la

78 Cf. R.F. Capon, op. cit., pp. 380 şi urm.: „Imaginea mai curând deziderativă (wishful view) a modernităţii, după care copilăria e o stare inocentă şi binecuvântată - ca şi cum copiii ar fi creaturi fundamental scutite de căderea originară - e o invenţie a sfârşitului de secol 19. Până atunci, copiii erau văzuţi, în mod înţelept, ca nefiind mai puţin păcătoşi decât oricine altcineva, şi ca fiind, din nefericire, imperfecţi" şi deci în mare nevoie de educaţie. „Copilăria era socotită o stare în care nici un copil (sau adult) întreg la minte n-ar fi vrut să întârzie un minut mai mult decât e necesar." Cf. şi A. Lin- demann, art. cit. (supra, p. 53, nota 2). Cf, de asemenea, pentru întreaga ambianţă antică, H. Herter, „Das unschuldige Kind", în fournal of Ancient Civilizations, nr. 4, 1961, pp. 146-162, şi J. Leipoldt, „Vom Kinde in der alten Welt", în Reich Gottes und Wirklichkeit. Festgabe fur Alfred Dedo Miiller zum 70, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1961, pp. 343-351-

*insuficienţele* vârstei fragede. *Nepios* înseamnă „imatur”, „infantil”, „necopt”. Termenul apare de zece ori în cuprinsul Noului Testament şi întotdeauna în accepţiuni din această familie. La Matei 21, 16, el e asociat „sugarilor”, cu alte cuvinte celor încă nearticulaţi, nestructuraţi intelectualmente. În Prima Epistolă a Sf. Apostol Pavel către Corinteni (13, 11-12), starea „copilăriei” e o paradigmă a cunoaşterii parţiale şi indirecte: „Când eram copil (*nepios*), vorbeam ca un copil, gândeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când am devenit bărbat (*aner*), le-am desfiinţat pe cele ale copilului…”). Abia vârsta *bărbăţiei*, „vârsta plinătăţii lui Hristos”, e cea care „ajunge la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu” (Efeseni 4, 13), cea în care nu mai suntem „copii (*nepioi*), clătinaţi de valuri şi purtaţi de orice vânt de-nvăţătură încoace şi-n colo prin viclenia oamenilor…” (*idem* 4, 14). „Copilul”, „cel care se hrăneşte cu lapte”, e „nepriceput (*apeiros*) în cuvântul dreptăţii”, e necopt, „prunc” (*nepios*) (Evrei 5, 13). În alt loc (Galateni 4, 1-2) „pruncia” e asimilată, pur şi simplu „sclaviei”: „… câtă vreme moştenitorul este copil (*nepios*), el întru nimic nu se deosebeşte de rob (*doulos*)…”. „Tot aşa şi noi – spune acelaşi text mai departe (4, 3) –, când eram copii, robiţi eram sub stihiile lumii.” în această ambianţă semantică, contrastul de la Matei 11, 25 (şi Luca 10, 21) între „înţelepţii” neluminaţi de Dumnezeu şi „pruncii” care binemerită învăţătura salvatoare trebuie reevaluat. „Pruncii” sunt un „model” de receptivitate nu prin desăvârşirea lor, ci tocmai prin puţinătatea, prin slăbiciunea lor. Pentru că sunt informi, adică neformaţi, pruncii sunt infinit modelabili, în vreme ce înţelepţii saturaţi de „pricepere” rămân exteriori oricărui nou impact formativ. Ceea ce au înţelepţii şi, din fericire, nu au „pruncii” este opacitatea *spiritului critic*, reflexul retorsiunii, delirul certitudinii. „Pruncii” sunt, prin definiţie,

*primitori*. Nimic în fiinţa lor nu se opune mesajelor „adulte”. Pe de altă parte, ei sunt invocaţi în seria exemplelor de precaritate care atestă aplecarea preferenţială (şi „scandaloasă”) a lui Hristos faţă de cei dezavantajaţi, dezmoşteniţi, aflaţi în defect şi în rătăcire: orbi, şchiopi, leproşi, surzi, vameşi, păcătoşi, menţionaţi toţi în acelaşi capitol 11 al Evangheliei după Matei, care culminează cu versetul 28: „Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi…” (*Cf. şi* Matei 18, 11: „… fiindcă Fiul Omului a venit să-l mântuiască pe cel pierdut.”).

Un al doilea pasaj citat frecvent ca ilustrare a „excelenţei” copilăreşti este Matei 18, l-5 (respectiv Marcu 9, 36-37, şi Luca 9, 46-47). Textul e situat în contextul gâlcevii dintre ucenici cu privire la care dintre ei este „mai mare în împărăţia cerurilor”. Iisus oferă, ca răspuns, exemplul unui copil (*paidion*, de data aceasta). Sensul e clar: cei din urmă vor fi cei dintâi (*Cf.* Marcu 10, 31). Nu cei care îşi vor disputa întâietatea vor fi aleşi, ci dimpotrivă, cei care vor interioriza smerenia, umilitatea copiilor. „Copilul” e, aici, mai curând metafora unei virtuţi: virtutea smereniei (*tapeinosis*), pe care o întruchipează Iisus însuşi (*Cf* Matei 11, 29). În împărăţie vor intra, aşadar, cei care sunt *precum* copii. Şi asta tocmai pentru că ei nu *vor* să fie „cei dintâi”. Ei, *ultimii*, vor fi chemaţi, ei, mai curând slujitori decât stăpâni, ei, veriga cea mai de jos, cea mai neînsemnată a tuturor ierarhiilor. Andreas Lindemann insistă asupra faptului că smerenia copilărească nu e un act voluntar, nu e – prin urmare – o „virtute” a copilului, decis să „adopte” o atitudine de umilitate. Copilul se deosebeşte de apostolii cuprinşi brusc de vanitate prin aceea că *nu îşi pune*, *nu are* problema întâietăţii. E, *prin natura sa*, un exponent al smereniei.[79] În pasajul la care ne referim, copilul e, aşadar, o *figură de contrast* faţă de luciditatea

79 A. Lindemann, art. cit., p. 91.

competitivă, faţă de conştiinţa de sine temporar vicioasă a ucenicilor. A-l percepe ca pe un simplu îngeraş roz e fără legătură cu intenţia textului.

În sfârşit, un al treilea pasaj menit să încurajeze portretul diafan al stării infantile este cel al apelului hristic către ucenicii care se opuneau aducerii copiilor dinaintea Sa (Marcu io, 13-16, respectiv, Luca 18, 16): „Lăsaţi copiii (*ta paidia*) să vină la mine...” Una dintre interpretările care au mobilizat, la un moment dat, energii importante ale exegezei nou-testamentare este asocierea acestui pasaj cu tema botezului în perioada primului creştinism.[80] (Iisus ar fi încurajat creştinarea prin botez încă de la vârsta copilăriei, ceea ce majoritatea cercetărilor ulterioare nu confirmă.) Mult mai productivă este analiza lui Robert Farrar Capon[81], care observă că termenul „lăsaţi” din sintagma „lăsaţi copiii...” traduce grecescul *aphete*, cu foarte importante utilizări în Noul Testament. Verbul *aphiemi* nu înseamnă doar „a lăsa”, „a permite”, „a îngădui”, ci şi „a ierta”, „a amnistia”. În versetul „şi ne iartă nouă greşalele noastre...” din Rugăciunea Domnească (Matei 6, 12), „iartă” se spune *aphes*. Tot *aphes* apare şi în celebra formulă „iartă-le (*aphes*) lor, că nu ştiu ce fac!” (Luca 23, 34), în episodul „femeii păcătoase” (Luca 7, 47-48: „Iertate – *apheontai* – sunt păcatele ei...”) şi în multe alte locuri. Trebuie să amintim şi faptul că, odată lăsaţi să se apropie, copiii primesc un tratament aplicat, de obicei, bolnavilor şi posedaţilor[82]: Iisus îi ia în braţe, *îşi pune mâinile pe ei* şi îi binecuvântează (Marcu io, 16). Apelul său către copii e, prin urmare, un gir şi o absolvire acordate celor dezarmaţi,

---

80 Cf O. Cullmann, „Die Tauflehre des Neuen Testaments. Er- wachsenen- und Kindertaufe", în Abhandlungen zur Theologie des Alten un Neuen Testaments, nr. 12, 1948, sau J. Schneider, Die Taufe im Neuen Testament, Kohlhammer, Stuttgart, 1952.

81 RF. Capon, op. cit., pp. 380 şi urm.

82( eds), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Kaiser, Miinchen, 1980, p. 127. Apud A. Lindemann, art. cit., p. 93.

celor care nu cer cu orgoliu, celor care nu sunt „pregătiţi” pentru mântuire asemenea fariseilor (*Cf.* Luca 18, 10-14, Parabola vameşului şi fariseului, plasată nu întâmplător, la Luca, nemijlocit înaintea chemării copiilor). Apelul hristic nu e, aşadar, o simplă apologie a conştiinţei infantile, a inimii nevinovate. El este, simultan, *milă* şi *iertare*, şi este, de asemenea, semnalarea faptului că nu există nimeni, oricât de precar, oricât de „mic”, căruia împărăţia să-i fie refuzată. Ba mai mult: că tocmai cel şubred e ţinta Mijlocitorului: „Nu cei sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi. Aşadar, mergeţi şi învăţaţi-vă ce înseamnă: Milă voiesc, iar nu jertfa; că n-am venit să-i chem pe cei drepţi la pocăinţă, ci pe cei păcătoşi” (Matei 9, 12-13).

Copiii nu sunt, în lumea primului creştinism, ca şi în întreg spaţiul elenistic-iudaic, asumaţi ca „perfecţi”, ci mai curând ca deţinători ai unei exemplare plasticităţi. Ei sunt, în cele mai multe texte, obiectul tradiţional al educaţiei ca atare, trebuie să parcurgă un anumit traseu, să evolueze. În Parabola copiilor din pieţe se sugerează tocmai direcţia optimă a unui asemenea traseu. La început, cum spuneam, copiii din text (*paidia*) sunt personaje „negative”: îmbibaţi exact de ceea ce n-ar trebui să fie apanajul vârstei lor, adică de spirit critic, cârtitori până la paralizie, mofturoşi, plini de toane, încăpăţânaţi, dominaţi de un îndărătnic spirit de contradicţie. În versiunea lui Luca, finalul parabolei introduce însă un termen nou, cu referire la o *altă* categorie de copii, „fiii înţelepciunii”: *tekna*. Spre deosebire de *paidion*, *teknon* nu e un strict indicativ al vârstei. Se poate traduce prin „copil”, dar accentul cade pe noţiunea de *apartenenţă*, de raport subtil între două instanţe distincte, dintre care una e protectoare, învăluitoare, iar cealaltă e cuprinsă în cea dintâi, dependentă de ea, dispusă a se revendica de la ea, ca atunci când vorbim, de pildă, despre „fiii

unui profesor” (cu sensul de „ucenicii, elevii” lui), sau despre „fiii satului” (cu sensul de „locuitorii, cetăţenii” lui, sau cei născuţi în el şi plecaţi ulterior). *Teknon* implică o înrudire de ordin superior, o „calificare” prin adeziune, prin integrare într-o categorie mai înaltă. Am văzut că Luca invocă, prin acest termen, „fiii înţelepciunii”. Expresia în sine e „clasică” în spaţiul biblic (*Cf*, de pildă, Cartea înţelepciunii lui Iisus, Fiul lui Sirah 4, 11) şi n-ar trebui, credem, să provoace puzderia de ipoteze hermeneutice prin care e, îndeobşte, asediată.[83] Cine sunt „fiii înţelepciunii”? Ioan şi Iisus, cei prost primiţi de „generaţia” contemporanilor? Sau pur şi simplu toţi cei care, spre deosebire de personajele din pieţe, sunt dispuşi să-i urmeze *de îndată*? Sau, poate, cei care dau dintotdeauna crezare înţelepciunii în genere? Sau, mai aproape de textul parabolei, cei care, *în viitor*, vor înţelege faptele şi misiunea celor doi trimişi, neînţeleşi încă, în prezentul existenţei lor?[84]

E clar oricum că, faţă de *falsa înţelepciune* a copiilor din pieţe, care se exprimă printr-o rezervă bătrânicioasă, recalcitrant analitică, stearpă, înţelepţii adevăraţi („fiii înţelepciunii”) vor alege *participarea*, reactivitatea, pariul implicării.2 Nu *opinia* va decide asupra „îndreptăţirii” mesagerilor respinşi, ci *faptele* lor (Matei îi, 19). Nu „generaţia” obtuză din jur îi va „adeveri”, ci acţiunea lor pe termen lung, relaţia lor intimă, până la identificare, cu înţelepciunea.[85]

„Copiii” din piaţă (care sunt, de fapt, embleme ale adulţilor imaturi, mereu „exteriori” marelui „joc” al revelaţiei) au de

---

83 Cf, inter alia, W. Jentsch, „Urchrisdiches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriu im Rahmen der hellenistisch-jiidischen Umwelt", în Beitrage zur Forderung cbristlicber Theobgie, 45/3, 1951, şi H.-R. Weber, Jesus und die Kinder, Lutherisches Verlagshaus, Hamburg, 1980.

84 Cf. A.T. Cadoux, op. cit., p. iii.

85 Tema identităţii Iisus-Sophia e amplu documentată bibliografic. Vom cita două riduri: A. Feuillet, P.S.S., Jesus et la sagesse divine d'apres Ies Evangiles Synoptiques", în Revue Biblique, 1955, nr. 2 (aprilie), pp. 161-196. Şi Felix Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, seria „Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments", vol. 57, Zwingli Verlag, Zurich, 1970.

acoperit, aşadar, intervalul dintre inconsistenţa stării iniţiale (când sunt doar *paidia*) şi alegerea unei apartenenţe, a unei *angajări* determinante (când devin *tekna*). *O* indicaţie încă şi mai explicită a drumului care trebuie parcurs se va găsi în Evanghelia după Ioan (4, 49-53). Un slujitor regesc îi cere lui Iisus să-i salveze copilul (*paidion*) de la moarte. Minunea se împlineşte. Iisus spune: „Fiul tău trăieşte.” Dar termenul folosit de El nu este nici *nepios*, nici *paidion*, nici *teknon*, ci *hyios*. Cel care, pentru tată, rămâne *paidion* (v. 49, 51) e numit de vindecătorul său cu acelaşi cuvânt cu care este numit El însuşi, ca „Fiu al Omului” şi ca „Fiu al lui Dumnezeu”. *Hyios* este un *paidion* înviat, retrezit la viaţă, tămăduit: un „copil” care a trecut în condiţia, salvatoare, a *filialităţii*. Cine acceptă să fie „rectificat”, cine se recunoaşte ca „Fiu” (al lui Dumnezeu) devine „Fiu al învierii” (Luca 20, 36). Pasajul deja invocat din Epistola către Galateni (4, 1-3) e o aluzie la acelaşi traseu „evolutiv”: de la „copilul-rob”, aflat „sub stihii”, la cel care, prin intervenţia Fiului lui Dumnezeu, „dobândeşte înfierea” (*hyiothesia*) (*idem*, 4-6). Dar pentru a beneficia de „Duhul înfierii” (Romani 8, 15), trebuie să ieşi din „exterioritatea”, din „independenţa” capricioasă a „copilăriei”. Să nu te mai laşi „clătinat de valuri şi purtat de orice vânt…”.

*Paidion* are a se îndreptă, aşadar, spre condiţia mai consistentă a lui *teknon*, pentru a atinge, în cele din urmă, postura de *hyios*, „adopţia”, filialitatea. Refuzul visceral, spiritul critic dezordonat trebuie să capete o *orientare*, să se alinieze unei opţiuni. Ce înseamnă asta, în mod concret, în spiritul parabolei de care ne ocupăm? Care sunt obnubilările la care e condamnată negativitatea de principiu a spiritului critic?

Copiii parabolei par întruchipări ale unei nevindecabile insatisfacţii. Practica maniacală a *judecăţii* se asociază, în cazul lor,

cu amânarea indefinită a *deciziei*. Cântărirea distantă a împrejurărilor sfârşeşte prin a deveni *marginalitate*. Prin definiţie, judecătorul nu joacă. Comentează. Iar comentariul, în loc să asume şi să îmbogăţească lumea, ajunge să o substituie. Judecătorul trăieşte închis în cercul idiosincrasiilor sale, îşi confirmă, la nesfârşit, proasta dispoziţie: nu are neutralitatea de primă instanţă a reflecţiei analitice, ci o neutralitate umorală, constantă, devenită fel de a fi, *pasivitate*. Judecătorul nu găseşte niciodată motive să intre în horă şi ratează, astfel, toate alternativele. E mereu în contratimp cu ceea ce se petrece sub ochii lui: îl irită în egală măsură bucuria şi tristeţea, reproşează bucuriei că e prea veselă şi tristeţii că e prea sumbră. Dar nu o face ca exponent al unei juste „măsuri", ci ca profesionist al dezamăgirii şi al inadecvării. Deviza lui este „nicinici". Dar nu în varianta apofatică sau vedantină, care neagă pentru a afirma inafirmabilul, ci în varianta trivială a răsfăţului infantil. Mereu exterior realului şi mesajelor care i se adresează, judecătorul pierde toate ocaziile. Nu are niciodată intuiţia *prilejului* (*kairos*) care trebuie valorificat, a momentului unic, ireversibil, care nu trebuie pierdut. Pentru un asemenea personaj, înţelepciunea constă, dimpotrivă, în a declara în permanenţă că „nu e momentul". Îi lipseşte instinctul „timpului potrivit", experienţa marilor întâlniri, bucuria de a dansa atunci când aude muzica lumii şi a destinului propriu. Reacţiile lui sunt ecoul unei inaptitudini congenitale de a se plia pe oferta aflată la îndemână. E bolnav de retractilitate, opac la toate apelurile, la toate semnele vremii. Nu crede în clipa optimă a acţiunii, a receptivităţii, a participării. Nu ştie *să recunoască* această clipă şi are toate şansele să nu recunoască glasul profetic, intrarea în scenă a mesagerului providenţial, irumperea neaşteptată a

împărăţiei în istorie[86]. E, în context biblic, unul din păcatele majore ale poporului lui Israel („generaţia aceasta”), aflat în veşnică indisponibilitate faţă de porunca divină. O consemnează şi literatură rabinică, într-o versiune foarte apropiată de formularea nou-testamentară: „Ieremia I-a spus lui Dumnezeu: L-ai ridicat pe Elias, pletosul, dinaintea israeliţilor şi ei şi-au bătut joc de el şi au râs: «Ia priviţi, şi-a făcut cârlionţi.» L-ai ridicat dinaintea lor şi pe Eliseu şi i-au spus: «Pleacă de-aici, chelule! Pleacă de-aici!»" [87]

Evident, „nimeni nu e profet în ţara lui” (Ieremia şi Isaia n-au fost nici ei mai norocoşi), dar parabola trebuie citită şi în afara referinţei strict istorice. „Generaţia aceasta” ne include, adesea, ori de câte ori preferăm statul-deoparte, bombăneala acră, inerţia indiferenţei, ori de câte ori avem falsa „maturitate” de a nu risca. Copilăria, în sens prost, e o *parodie* a maturităţii. Adevărata maturitate începe cu puterea de a intra în flux, de a te *dedica*, de a te *afilia* unei comunităţi, unui scop, unui stil. *Asta* înseamnă a trece de la *paidion* la *teknon* şi, mai departe, la *hyios*: a avea iniţiativa, curajul, solidaritatea a-filierii. A şti când e momentul *consimţirii* şi a consimţi luând notă de rostul momentului. Nu e vorba, cu alte cuvinte, de o consimţire nediferenţiată, neslujită de discernământ, ci de o consimţire în acord cu „ceasul”, cu profilul specific al circumstanţelor. „Pentru toate este un timp şi o vreme cuvenită (*kairos*) pentru orice lucru de sub cer” (Ecclesiastul 3, 1). E ceea ce nu înţeleg „copiii” din parabolă, şi anume că există „vreme să plângi şi vreme să râzi, vreme să jeleşti şi vreme să dănţuieşti” (*idem* 3, 4). Întreg capitolul 3 al Ecclesiastului merită citit ca un imn al *vremii potrivite*, al *kairos-vam*, al răspunsului cuvenit la

86 Cf. Franz Mussner, „Der nicht erkannte Kairos (Mt. ii, 16-19- Lk. 7, 31-35)", în Biblica, nr. 40, 1959, pp. 599-612.
87 Pesiqta Rabb, 26 (129a), în Strack-Billerbeck, II, p. 161, apud B.T.D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study, Cambridge University Press, 1937.

provocarea clipei.

Nu consecvenţa „de lemn”, omogenitatea comportamentală lipsită de modulaţie sunt recomandarea de subtext a parabolei, ci flexibilitatea, „talentul”[88] de a sesiza corect oportunitatea şi de a găsi tonul optim al consonanţei cu ea. Căci apelul nu vine întotdeauna în aceeaşi costumaţie, nu recurge mecanic la aceeaşi strategie, nu foloseşte aceeaşi stilistică. Există mai multe căi posibile şi niciuna din ele nu le invalidează neapărat pe celelalte. Asceza, calea lui Ioan Botezătorul, e una dintre ele. E expresia anticipativă a *judecăţii* finale. Bucuria comeseniei, deschiderea compătimitoare faţă de cele ale vieţii, e calea lui Iisus şi este expresia anticipativă a *iertării* finale. „Vocile” care avertizează, care instruiesc, inspiră şi invită cântă diferit pentru a captă diversitatea sufletelor şi a „neamurilor”. La această bogăţie „muzicală” se referă Sf. Ioan Gură de Aur când, în omiliile sale dedicate Evangheliei după Matei (Omilia 37), vorbeşte de „vânătoarea” divină, gata să încerce toate mijloacele pentru a-şi aduce „prada” în bătaia mesajului său („cum fac vânătorii când umblă după o sălbăticiune greu de prins”). Or, tocmai această bogăţie rămâne pentru cei ce n-au „urechi de auzit” insesizabilă. Disputele intestine au mai mare greutate decât comuniunea aceluiaşi crez. Massa creştinilor şi însăşi instituţia bisericească se epuizează de secole în exerciţiul steril al dezbinărilor dogmatice şi cred că dreaptă credinţă e o specie de indispoziţie, la egală distanţă şi de bucurie, şi de lacrimi. Când podidită de palori didactice, când preocupată de bunuri contingente, când respingând dansul, când amânând căinţa, credinţa a produs, în cazurile nefericite, un tip uman greu digerabil, capabil să practice

88 Am făcut unele referiri la problematica „talentului" şi a „fanteziei" morale în Minima Moralia, Humanitas, Bucureşti, 2008 (ed. întâi, Cartea Românească, Bucureşti, 1988), cap. V („înţelepciune şi talent moral").

în acelaşi timp peroraţia pioasă şi lăcomia achizitivă, smerenia de suprafaţă şi vanitatea de fond, distanţarea de lume şi patima puterii şi a instalării lumeşti. Acest tip uman îşi ia distanţă faţă de orice îi apare drept prea „intens” şi ia „căldicelul” prudenţei sale drept „măsură” cuviincioasă, drept înţelepciune. Rezultatul e banalizarea vocaţiei, „ortopraxia” mohorâtă, simultana absenţă din frumuseţea lumii şi din tragicul ei. „Nu există adulţi!” – spunea, în amurgul carierei sale de duhovnic, un preot catolic. Există doar trepte diferite ale prunciei inconsistente. Parabola copiilor din pieţe cere, cum am văzut, convertirea „prunciei” în „filialitate”, adică în creditare voluntară a unei instanţe mai înalte. Parabola semănătorului punea accentul pe *feminitatea* necesară, pe solul fertil al receptorului ideal. Parabola copiilor din pieţe adaugă dimensiunea subtilă a *filialităţii*, a livrării de sine. Analitica receptivităţii urmează să includă şi câteva virtuţi „virile”: veghea neobosită, cutezanţa şi creativitatea. Vom vorbi despre ele, după ce însă, mai întâi, vom lua în discuţie încă un chip al nereceptivităţii: opacitatea agresivă.

### Opacitatea agresivă şi pierderea „moştenirii”
### Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei

Matei 21, 33-46: Ascultaţi altă parabolă: Era un om stăpân al casei sale, care a sădit vie; şi a împrejmuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn şi a dat-o pe seama lucrătorilor, iar el s-a dus departe. Iar când s-a apropiat vremea roadelor, şi-a trimis slujitorii la lucrători, ca să-i ia roadele; dar lucrătorii, prinzându-i pe slujitori, pe unul l-au bătut, pe altul l-au omorât, iar pe altul l-au ucis cu pietre. A mai trimis alţi slujitori, mai mulţi decât cei dintâi, şi tot aşa au făcut cu ei. În cele din urmă l-a trimis la ei pe fiul său,

zicând: De fiul meu se vor ruşina. Dar lucrătorii viei, văzându-l pe fiu, au zis între ei: acesta este moştenitorul; veniţi să-l omorâm şi să avem noi moştenirea lui!... şi, punând mâna pe el, l-au scos afară din vie şi l-au omorât. Deci, când va veni stăpânul viei, ce le va face lucrătorilor acelora? Iar ei I-au răspuns: „Pe cei răi cu râu îi va pierde, iar via o va da altor lucrători, care-i vor da roadele la vremea lor.” Iisus le-a zis: „Oare niciodată n-aţi citit în Scripturi: Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului; de la Domnul s-a făcut aceasta şi minunată este în ochii noştri f De aceea vă spun: Lua-se-va de la voi împărăţia lui Dumnezeu şi i se va da neamului care-i va face roadele. Cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi.” Iar arhiereii şi fariseii, auzindu-I parabolele, au înţeles că despre ei vorbeşte. Şi căutând să-L prindă, s-au temut de mulţime, pentru că îl socotea profet.

Marcu 12, 1-12: şi a început să le vorbească în parabole: „Un om a sădit o vie, a împrejmuit-o cu gard, a săpat în ea teasc, a clădit turn şi a dat-o pe seama lucrătorilor şi s-a dus departe. Şi la vremea cuvenită a trimis la lucrători un slujitor ca să ia de la ei din roada viei. Iar ei, prinzându-l, l-au bătut şi i-au dat drumul fără nimic. Şi din nou a trimis la ei un slujitor, dar şi pe acela, lovindu-l cu pietre, i-au spart capul şi l-au izgonit cu ocară. Şi a trimis un altul. Dar şi pe acela l-au ucis; şi pe mulţi alţii, pe unii i-au bătut, iar pe alţii i-au omorât. Încă îl mai avea pe un fiu al său iubit, şi în cele din urmă l-a trimis kt lucrători spunându-şi: De fiul meu se vor ruşina. Dar acei lucrători au zis între ei: acesta este moştenitorul; veniţi să-l omorâm, şi moştenirea a noastră va fi... şi au pus mâna pe el, l-au omorât şi l-au aruncat afară din vie. Ce va face stăpânul viei? Va veni şi pe lucrători îi va pierde, iar via o va da pe seama altora. Oare nici scriptura aceasta n-aţi citit-o: Piatra pe care au

nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului; de la Domnul s-a făcut aceasta şi este minunată în ochii noştri! şi căutau să-l prindă, dar se temeau de popor; fiindcă înţeleseseră că împotriva lor a spus parabola. Şi lăsându-L, s-au dus.

Luca 20, 9-19: şi a început să-i spună poporului parabola aceasta: „Un om a sădit vie şi a dat-o pe seama lucrătorilor şi a plecat departe pentru multă vreme. Şi la vremea cuvenită a trimis la lucrători un slujitor ca să-i dea din rodul viei. Lucrătorii însă, bătându-l, l-au trimis fără nimic. Şi a trimis apoi un alt slujitor; dar ei, bătându-l şi pe acela şi batjocorindu-l, l-au trimis fără nimic. Şi după aceea l-a trimis pe al treilea, dar ei, rănindu-l şi pe acela, l-au alungat. Şi stăpânul viei a zis: Ce voi face? Îl voi trimite pe fiul meu cel iubit; poate că de el se vor ruşina. Dar lucrătorii, văzându-l, s-au vorbit între ei zicând: acesta este moştenitorul; să-l omorâm, pentru ca a noastră să fie moştenirea… şi, scoţându-l afară din vie, l-au ucis. Aşadar, ce le va face acestora stăpânul viei ? Va veni, şi pe acei lucrători îi va pierde, iar via o va da altora. „Iar ei, auzind, au zis: „Doamne fereşte!” El însă, privind la ei, a zis: „Aşadar, ce-nseamnă ceea ce e scris: Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns în capul unghiului! Tot cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâma, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi.” şi cărturarii şi arhiereii căutau să pună mâna pe El în chiar ceasul acela, dar se temeau de popor; că înţeleseseră că împotriva lor a spus El această parabolă.

A. „*Soarta” hermeneutică* a acestei parabole este dintre cele mai agitate. S-a putut spune că avem de-a face cu „unul din cele mai grele texte ale tradiţiei creştine”, o „poveste de groază” (*Horrorgeschichte*), „un text periculos”[89], conţinând prea multe

89 Tania Oldenburg, Spiralen der Gewalt (Die bosert Winzer), în Ruben Zimmermann (ed.), Kompendium..., ed. cit., pp.353 şi365.

elemente de „absurd” (stăpânul care trimite neîncetat mesageri şi pe însuşi fiul său, în ciuda experienţei, mereu repetate, a uciderii lor)[90]. Exegeza de după al Doilea Război Mondial (ilustrând teza textului „periculos”) a emis ipoteza unei componente antisemite a parabolei: Dumnezeu-Tatăl se răfuieşte cu poporul lui Israel şi decide, în final, că-l va deposeda de prerogativele sale (va da „via” altora). Este evident că ipoteza nu se susţine, decât dacă socotim că şi unele pasaje din Vechiul Testament sunt „anti-semite”. În realitate, şi la Isaia 5, 7, şi la Isaia 3, 14, şi la Ieremia 12, 10, „via” e o metaforă a lui Israel, iar supărarea divină se referă *nu* la ea, ci la proasta ei administrare. La fel, în parabola neo-testamentară, nu via este obiectul mâniei sacre, ci cei care se ocupă de ea: nu de israeliţi e vorba, ci de elita lor conducătoare (care, de altfel, e de faţă când Iisus vorbeşte şi se recunoaşte în pilda spusă de El). E adevărat însă că există, în scrierile vetero-testamentare, o acumulare de tensiune între poporul ales şi trimişii – prost primiţi – ai Domnului (*Cf.* 2 Paralipomena 24, 19; 36, 15; Ieremia 7, 25-26; 26, 21), dar nu această dimensiune a Vechiului Legământ e în discuţie aici. Pe de altă parte, e un fapt că Biserica primelor veacuri creştine a dat, prin comentatori ca Sf. Irineu sau Sf. Ioan Gură de Aur, o interpretare anti-iudaică a parabolei, care însă nu e susţinută de textul propriu-zis.[91]

Mai greu de înţeles sunt însă o sumedenie de „analize” care se străduiesc să introducă temele parabolei în circuitul câtorva

---

90n r. 25, 1994, p. 10, cu citate din E. Lohmeyer, care vorbeşte de „neverosimilitatea" textului, şi din E. Hirsch, după care „Stăpânul viei se comportă pur şi simplui ca un nebun". Mai subtil, Paul Ricoeur vorbeşte despre „extravaganţa" voită a parabolelor, ca strategie a deschiderii de noi perspective. (Cf. Paul Ricoeur, „Biblical Hermeuneutics", în Semeia, nr. 4, 1975, pp. 29-145.)

91E xample of the Wicked Husbandmen", în C. Thoma, M. Wys- chogrod (eds), Parable and Story in Judaism and Christianity, ed. cit., pp. 42-80; Aaron A. Milavec, „A Fresh Analysis of the Parable of the Wicked Husbandmen in the Light of Jewish-Christian Dialogue", în C. Thoma şi M. Wyschogrod, op. cit., pp. 81-117, Klyne R. Snodgrass, „Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants. An Assessment", în Bulletin for Biblical Research, nr. 8, 1998, pp. 191-193.

„ideologii” cochete, fără legătură cu mesajul lor real, cu intenţia „autorului”, cu situarea lui istorică. Textul e, practic, uitat sau rescris, pentru a îngădui un comentariu divagatoriu, *trendy*, *politically correct*, de natură – cum spune, pe bună dreptate, Klyne Snodgrass – să-i „uzurpe” sensul. În studiul deja citat, Tania Oldenburg, contrariată de faptul că, printre lucrătorii viei, nu se vorbeşte de nicio femeie, condamnă perspectivă „androcentrică” a istorisirii. Cât despre violenţa podgorenilor, ea se explică prin situaţia lor economică disperată, cauzată de exploatarea localnicilor de către latifundiari străini de ţară (*cf.* Şi L. Schottroff)1. William Herzog crede şi el că parabola exprimă suferinţa fermierilor evrei, care, din proprietari ai pământului, ajunseseră simpli muncitori plătiţi.[92] Derapajul culminează cu o „contribuţie” din 2003 a lui R.C.X Ford, care susţine că avem dinainte o parabolă anti-război, utilizabilă pentru o mai bună înţelegere a războiului din Iraq. (Stăpânul viei fiind o metaforă a cotropitorilor americani.)1.

Înainte de a încerca o lectură proprie a parabolei, vom aminti alte trei interpretări care, spre deosebire de cele menţionate adineaori, se apleacă asupra textului cu ceva mai multă *responsabilitate* hermeneutică, chiar dacă, din punctul nostru de vedere, abuzează şi ele, uneori, de virtuţile ingeniozităţii. Pentru Paul Ricoeur, de pildă, Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei trebuie văzută în strânsă legătură cu Parabola semănătorului. În amândouă e vorba de „roade” obţinute ca efect al unei însămânţări divine, respectiv de obstacolele care le pot împiedica să ajungă la

---

92 William R. Herzog, Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994. în mod surprinzător, până şi un exeget de talia lui Joachim Jeremias, în cartea sa despre Parabolele lui Iisus, a fost tentat, încă din deceniul al cincilea al veacului trecut, să invoce „starea de spirit revoluţionară a ţăranilor galileeni".
_ RQ, Ford, The Iraqi Conflict and a Parable of Jesus, Constellation: http://www.tepc.org/resources/constellation, apud Tania Oldenburg, op. cit., p. 363.

destinaţia lor legitimă. Ricoeur constată că în loc să trimită „stăpânului" recolta cerută, lucrătorii tocmiţi îi trimit corpul mort al câte unui mesager. Concluzie: există o conexiune inversă între „rod" şi „viaţă". Între Cuvânt şi trup. Pentru ca cel dintâi să se afirme, trebuie ca cel de-al doilea să se stingă. Iar afirmarea celui dintâi e totuna cu recunoaşterea lui Iisus ca fiind Hristos.[93] Demonstraţia e de o ispititoare fineţe, dar forţează în mod arbitrar (şi inexplicabil) textul analizat. În realitate, proprietarul viei nu capătă rodul *în locul* mesagerilor sacrificaţi: nu capătă nimic. Sacrificiul trimişilor *nu* are ca rezultat livrarea recoltei.

O perspectivă specifică asupra parabolei aduce abordarea ei dintr-un unghi marcat de psihologia analitică a lui C G. Jung: „stăpânul" e individul uman în genere, via e spiritul din noi, care trebuie grădinărit, îngrijit, „trecut pe rod", lucrătorii cei răi sunt credinţele, deprinderile şi atitudinile noastre negative, trimişii stăpânului sunt mesajele divine rejectate de eul recalcitrant, iar uciderea fiului este respingerea adevăratului „moştenitor" al sufletului, piatra lui unghiulară, Iisus Hristos, care locuieşte de drept în centrul lui.

În sfârşit, demnă de luat în seamă ni se pare cercetarea versiunii pe care o dă parabolei Evanghelia după Toma. Jean-Marie Sevrin observă că în textul lui Toma, ea e grupată în aceeaşi suită (*logia* 63-65) cu alte două parabole („Bogatul nesăbuit" şi „Cina cea mare"). Toate trei incriminează ataşamentul faţă de avere, care aduce cu sine dezastrul şi blochează mântuirea. Nu numai în cazul lucrătorilor viei, ci şi în cazul proprietarului. Acesta din urmă nu e neapărat un om „bun" (*chrestos*), cum se spune la începutul parabolei. Sevrin propune lectura *cbrestes*, care înseamnă

93 Cf. Paul Ricoeur, „The Bible and the Imagination", în H.D. Benz (ed.), The Bible as a Document of the University, Scholars Press, Chico, 1981, pp. 59, 65, 66, 68.

„cămătar”.[94]

Dar chiar şi în accepţiunea „om bun”, proprietarul ar fi o dovadă a faptului că preocuparea excesivă pentru bunuri materiale e destrămătoare pentru oricine[95].

În ce ne priveşte, preferăm să ne întoarcem la text şi la inserţia lui posibilă în „analitica receptivităţii”, de care ne ocupăm în acest capitol.

B. *Problema autorităţii*. În parabola de mai sus nu e vorba, ca până acum, de simple devieri şi obnubilări al receptivităţii (opacitate mentală, superficialitate, supralicitare a lumesculuı sau abuz al spiritului critic). E vorba de transformarea blocajului în *agresiune*. E vorba de o non-receptivitate *furioasă*” de un refuz, care se manifestă *ofensiv*, mergând până la crimă. Lucrătorii nevrednici ai viei nu sunt nici indiferenţi, nici inadecvaţi faţă de mesajul care li se transmite. Nevrednicia lor devine vrednicia de a respinge, de a anula, înainte de a înţelege sau nu ceea ce li se cere, ei vor *suprimarea* sursei care li se adresează. În termeni contemporani, am putea numi comportamentul lor „ateism militant”, necredinţă dictatorială.

Lucrătorii tocmiţi să lucreze via în absenţa stăpânului sfârşesc prin a nu-i recunoaşte dreptul de proprietate: nu numai că nu-i dau partea cuvenită din rodul obţinut, dar îi maltratează şi ucid mesagerii, iar la urmă îi omoară fiul, sperând, astfel, dreptul la moştenire. În fond, ceea ce lucrătorii pun în discuţie este *autoritatea* celui care i-a angajat: autoritatea lui asupra bunurilor sale şi autoritatea lui asupra lor. Nu poate fi întâmplător că, în toate Evangheliile sinoptice, Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei

---

94 Cf. Jean-Marie Sevrin, Un groupement de trois paraboles contre les richesses dans L'Evangile selon Thomas: Ev. Th. 63, 64, 65, în Jean Delorme (ed.), Les paraboles evangeliques: perspectives nouvelles, Cerf, Paris, 1989.

95 Cf K. Snodgrass, op. cit., p. 195, n. 42.

e rostită într-un context în care „arhiereii, cărturarii şi bătrânii” cer lui Iisus să-şi explice „autoritatea” (*expusia*): cu ce putere, în numele a ce şi al cui faci ceea ce faci? – sună întrebarea lor. (*Cf.* Matei 21, 23-27; Marcu 11, 27-33; Luca 20, 1-8). Acelaşi termen (*expusia*) apăruse în trei pasaje anterioare (Matei 7, 29; Marcu 1, 22; Luca 4, 32), nu însă ca subiect de interogaţie suspicioasă, ci ca atribut impunător al discursului hristic: Iisus, spre deosebire de „cărturarii” din jur, vorbeşte – spune textul – ca unul care are autoritate (putere). Problema este *a recunoaşte* această autoritate, a o credita, a fi receptiv la manifestările ei. *Recunoaşterea* autorităţii e, prin urmare, o condiţie „eliminatorie” a asimilării mesajului ei. Parabolele nu pot ajunge la cei care se situează *în afara* autorităţii hristice, mai exact la cei pentru care Iisus e *în afara* sferei autorităţii. (Să amintim că, la Marcu, „fiul” ucis e scos *în afara* viei, iar la Luca, el este ucis *după ce* e scos *în afară*.).

Dar ce fel de autoritate e aceea pe care o întruchipează Fiul?[96] şi de ce viaţa spirituală nu se poate lipsi de orizontul ordonator al unei instanţe autoritare, al unui „ascendent” asumat? E o întrebare grea pentru lumea modernă, care a confecţionat conceptului de „autoritate” un „dosar” mai curând discutabil. Chestionarea metodică a oricărei prealabile autorităţi cognitive ca prim pas al drumului către adevăr a devenit, de la Descartes încoace, procedura „de bun-simţ” a investigaţiei filosofice. „Măcar o dată în viaţă” trebuie să te îndoieşti de tot: percepţii senzoriale, texte, învăţători. Cu alte cuvinte, Descartes pariază strategic pe ceea ce unii exegeţi au numit „autoritatea persoanei întâi”[97]. Dar, şi dincolo de teritoriul filosofiei, „autoritatea” a căpătat conotaţii

96 Pentru întreaga problemă a autorităţii lui Iisus, vezi K. Schol- tisek, Die Volbnacbt Jesu. Traditions und redaktiongeschictliche Ancdysen zu einem Leitmotiv markiniscber Christologie, Aschendorff, Miinster, 1992.

97 Cf Steven L. Reynolds, „Descartes and First Person Authority", în History of Philosophy Quarterly, vol. 9, nr. 2, apr. 1992, pp. 181-189.

antipatice. Să amintim contaminarea deformatoare pe care ea a suferit-o dinspre conceptul puterii. Orice putere politică e potenţial nelegitimă, prin urmare orice invocare a autorităţii e potenţial castratoare, nedemocratică, vinovată. Instituţiile, de la Biserică la Stat, de la Şcoală la Justiţie, sunt pândite, toate, de riscul autoritarismului. Părinţii tind să fie prea autoritari cu copiii, bărbaţii – prea autoritari cu femeile, profesorii – prea autoritari cu elevii. Conceptul autorităţii a alunecat, pe nesimţite, spre statutul ingrat al unui *antonim al libertăţii*. El pune în pericol drepturile omului, imperativul egalităţii sociale, autonomia persoanei. Poate şi merită el să fie „reabilitat”?

Să ne întoarcem la textul parabolei şi la contextul evanghelic. Autoritatea „stăpânului” viei (numit ca atare doar la Matei: *oikodespotes*) e, în primul rând, autoritatea celui *îndreptăţit* prin lege ca deţinător al pământului, autoritatea conferită de *proprietate*. La Matei şi la Marcu se adaugă îndreptăţirea celui care *a investit* în proprietatea sa: a împrejmuit-o, a înzestrat-o cu teasc şi turn, a pregătit-o pentru exploatare, cu alte cuvinte a „creat-o” ca dispozitiv fertil. „Stăpânul” (analog al lui Dumnezeu) are deci, de partea sa, autoritatea *ordinii* şi a *creaţiei*.[98] El face posibil şi garantează „rodul”, ca expresie a bunei rânduieli a lumii. E *temelia* viei şi a câştigului vierilor. Vierii însă vor beneficiul întregii construcţii, fără a accepta temelia. Cu alte cuvinte, vor să construiască pe nisip şi nu pe stânca autorităţii legitime care i-a înfiinţat.

Imaginea neo-testamentară a autorităţii nu e niciodată conotată autoritar. Când Iisus „menajează” opacitatea „celor din afară” o face tocmai pentru a nu le limita libertatea, fie ea şi

98 Cf. Romani 9, 21, unde se invocă autoritatea olarului asupra lutului, aşadar, a creatorului asupra lumii create.

libertatea de a nu-l asculta. La fel, când avertizează asupra „minunilor” înşelătoare ale falşilor profeţi (Matei 24, 24; Marcu 13, 22; 2 Tesaloniceni 2, 9) sau când îi dojeneşte pe cei care, pentru a crede, vor „semne şi minuni” (*terata*) (Ioan 4, 48). A convinge prin miracole este, pentru El, o înşelătorie, un mod nefiresc de a induce supunere. Autoritatea adevărată e cea pe care o recunoşti în mod liber. Nu e – ca să vorbim în termenii lui Max Weber – nici autoritatea legii, nici cea a cutumei (tradiţiei), nici cea a carismei personale sau a unei competenţe livreşti (ca aceea a „cărturarilor”). E autoritatea pe care o *alegi*. Căreia îi *răspunzi*, căreia îi faci *credit*. Nu *ea* ţi se impune samavolnic, prin dictat, ci *tu* eşti acela care o investeşte, care o configurează ca autoritate. Stăpânul viei nu uzează de forţă decât la urmă, când toate încercările de dialog sunt definitiv eşuate. Până atunci, răbdarea Sa frizează inexplicabilul: e mereu în postura celui care emite *apeluri* încrezătoare (mai multe rânduri de mesageri, printre care fiul său „cel iubit”), e mereu cel care *cere* o recunoaştere echitabilă. O cere, *nu o instituie* în mod unilateral. Admite, iarăşi şi iarăşi, lipsa de ecou, ostilitatea, violenţa. E un exemplu paradoxal de autoritate care *se amână* pe sine, în speranţa unei reacţii adecvate, a unei *consimţiri* binevoitoare. Tot astfel, Iisus are autoritate asupra auditorilor săi numai în măsura în care auditorii săi îi confirmă şi îi „hrănesc” autoritatea. Un fel de a spune că are atâta autoritate câtă i se oferă. E unul dintre misterele „receptivităţii” sale. De altfel, textele evanghelice vorbesc adeseori despre autoritate ca despre o virtute *delegată*. Iisus însuşi şi-a primit întreaga autoritate („în cer şi pe pământ”) de la Tatăl (Matei 28, 18; Ioan 5, 27; 17, 2). Orice specie a autorităţii se validează, în ultimă instanţă, prin mandat divin: şi cea a conducătorilor seculari (Ioan 19, 10-11; Romani, 13, 1-3), şi cea a îngerilor (14, 18), şi cea

a apostolilor (Matei 10, 1; 2 Corinteni 10, 8; 13, 10). Stăpânul poate conferi „împuterniciri" speciale (autoritate) şi slugilor (Marcu 13, 34; Luca 19, 17), iar în orizontul Apocalipsei se dau „puteri" discreţionare morţii şi tuturor flagelurilor (6, 8; 9, 3, 10). Prin urmare, „prinţul acestei lumi" este şi el o sursă posibilă de „autoritate": „autoritatea întunericului", a diavolului (*expusta tou skotou*, *tou satana*) (Luca 22, 53; Fapte 26, 18; Coloseni 1, 13; Efeseni 6, 12; Apocalipsa 13, 2), în luptă îndârjită cu aceea a Mielului, asociată luminii (Apocalipsa 18, 1). De altfel, diavolul, în încercarea sa de a-l ispiti pe Iisus, găseşte potrivit să iniţieze, între altele, un joc al autorităţii. Adversarul ştie că prestigiul şi avantajele posturii dominatoare constituie o tentaţie căreia nu i se rezistă uşor. Din vârful unui munte, el oferă interlocutorului său „stăpânirea şi slava" tuturor împărăţiilor lumii (Luca 4, 5-7). Autoritatea poate fi, aşadar, impură, negociată interesat şi, la limită, cumpărată (*cf.* Fapte 8, 18-20). Nu e o „calificare" în sine. Autoritatea pe care o întruchipează Iisus se deosebeşte însă de toate celelalte tipuri de autoritate (şi se situează deasupra lor – *cf.* Coloseni 2, 6) prin câteva atribute inconfundabile: vrea să fie, cum spuneam mai devreme, asumată în mod liber de cei cărora li se adresează, se configurează în strictă relaţie cu ei, dobândindu-şi „greutatea" prin tocmai aportul lor (cu alte cuvinte are nevoie să fie „investită", delegată, nu numai de sus în jos, ci şi de jos în sus), şi – ceea ce o face unică – e dispusă să se afirme prin sacrificiu, adică prin anulare de sine: e o Atotputernicie gata să se confrunte cu experienţa înfrângerii, a neputinţei.[99]

Cel care se supune unei asemenea autorităţi îi va imita

---

99 Cf Reinhard Feldmeier, op. cit., p. 21: „die machtvolle Ohnmacht" (neputinţa plină de putere) pe care o exprimă crucifixul, în contrast cu imaginea zeului invulnerabil din Grecia antică. Cf. şi cele două tipuri de apariţie a lui Iisus în scrierile profeţilor: în umilinţă (Isaia 53, 7) şi în slavă (Daniel 2, 31 şi urm.).

metabolismul. Îşi va găsi identitatea în chiar faptul de a şi-o fi suspendat, se va recunoaşte pe sine ca autoritate, recunoscând autoritatea legitimă care îl solicită. Altfel spus, va căpăta autoritate în clipa când va recunoaşte, ca fiind suverană, *o alta*. Autoritatea recunoscută se va răsfrânge asupra celui care o recunoaşte, şi se va regăsi în el în acelaşi moment în care el se va regăsi în ea. A dobândi autoritate în plan spiritual e a acceptă să găzduieşti instanţa autorităţii supreme, mai exact a descoperi că eşti, în adâncul tău, totuna cu ea, loc al *prezenţei* ei, „locuinţă" a ei. Cunoaşterea sinelui propriu se împlineşte în tocmai ieşirea din sine a sinelui, în întâlnirea lui cu eminenţa sa fondatoare.[100] Atingi, astfel, condiţia „fiului lui Dumnezeu", adică a celui care a primit autoritatea Tatălui (Ioan i, 12). *Ai* autoritatea de la care te *împărtăşeşti*. Recuperezi postura de „beneficiar" al Pomului Vieţii, prin *altfel* de cunoaştere decât aceea, pripită, simplificatoare, rezultată din frecventarea originară a Pomului Cunoaşterii (Apocalipsa 22, 14).

Evident, recunoaşterea unei autorităţi exterioare sinelui propriu seamănă a „cedare de suveranitate". Ceea ce câştigi e însă mai preţios decât ceea ce pierzi. Câştigi o vindecătoare *comuniune* cu autoritatea care „te umbreşte". În spaţiul evanghelic, umbra (*skid*) e altceva decât întunericul (*skotos*, *skotia*). Ea poate fi efectul unei revărsări de har, al unei iradieri benefice. În Faptele Apostolilor ni se povesteşte cum, în aşteptarea lui Petru, oamenii îşi scoteau bolnavii în stradă, pe paturi sau tărgi, sperând ca *umbra* celui aşteptat să cadă, vindecător, asupra lor (5, 15). Sfânta Fecioară devine zămislitoare, „plină de har" când e „umbrită", prin

---

100 Cunoaşterea de sine e, paradoxal, coborâre în locul intimisim al inimii, al cărui conţinut nu e Eul propriu, ci Creatorul însuşi. Cf şi referirile misticii islamice la as-sirr, misterul interior în care sălăşluieşte Dumnezeu. „Cunoaşte-te pe tine însuţi" înseamnă, în acest context, „Cunoaşte-ţi stăpânul". (Vezi, între altele, Titus Burckhardt, Introduction aux doctrines esoteriques de l'Islam, Dervy-Livres, Paris, 1969, p. 133).

Duhul Sfânt, de puterea Celui-Preaînalt (Luca 1, 35). Schimbarea la Faţă are şi ea loc *în umbra* unui nor *luminos* (Matei 17, 5; Marcu 9, 7; Luca 9, 34).[101] Tot în umbră, în umbra răcoroasă a pomului uriaş crescut din bobul de muştar, păsările cerului găsesc un bun adăpost pentru cuiburile lor (Marcu 4, 32). Umbra poate avea şi o dimensiune profetică, anticipând, în plan contingent, „bunurile viitoare" (Evrei 8, 5 şi, mai ales, 10, 1). Capacitatea de a umbri (*episkiazo*) terapeutic e, paradoxal, apanajul autorităţii care a trecut prin episodul adumbririi de sine, al jertfei. Iar respingerea unui asemenea episod duce, de regulă, de la „umbră" la „întuneric".

E ceea ce se întâmplă cu lucrătorii nevrednici ai viei. La prima vedere, ei nu par să fie decât simpli contestatari ai autorităţii existente. În realitate, fac mult mai mult: substituie autorităţii legitime o autoritate fără temei în ea însăşi şi anume propria lor autoritate. A nu acceptă *nicio autoritate* înseamnă, de obicei, a acceptă totuşi una: autoritatea personală. Căci nu poţi contesta ceva în numele a nimic. Podgorenii nu sunt anarhişti. Sunt insurgenţi aflaţi în serviciul profilului şi profitului propriu, devenit idol. Nu practică doar suspendarea autorităţii, ci *înstrăinarea* ei, transferul prerogativelor ei asupra unei autorităţi fără autoritate: Eul sufocat de el însuşi şi, prin aceasta, uşor confiscabil de „autoritatea întunericului" (*cf.* Apocalipsa 17, 13). Refuzând să lucreze pentru proprietarul viei, ei sfârşesc prin a nu mai lucra nici pentru ei înşişi. Dimpotrivă, îşi asigură un final catastrofal, o „criză" letală, de natură să favorizeze „ceasul" răului.

C. *Fiul şi piatra din capul unghiului*. S-a discutat îndelung despre sensul citatului psalmic de la sfârşitul parabolei (Psalmi 118, 22). Exegeza s-a blocat, întrucâtva, pe trei direcţii:

---

101 Pentru asocierea revelaţiei cu norul vezi şi Exodul 24, 16-18.

A. Discontinuitatea dintre parabola propriu-zisă şi citat. E drept că ne aflăm dinaintea unui caz special: parabola lucrătorilor nevrednici ai viei e singura din întregul *corpus* neo-testamentar care se încheie cu un citat. O anumită tensiune între părţile ei e de necontestat: parabola valorifică o metaforă agrară, citatul – una arhitecturală. Povestea parabolei se termină prost, în vreme ce textul psalmului trimite spre un final triumfal.[102] Diferenţa de registru dintre cele două componente ale compoziţiei scripturare constituie, pentru unii interpreţi, o probă a faptului că citatul a fost adăugat ulterior, de Biserica timpurie. Alţii observă că raportul dintre partea expozitivă a parabolei şi versetul psalmic e raportul – curent în tradiţia iudaică – dintre *masai* (parabolă) şi *nimşal* (aplicaţia parabolei, explicaţia ei). Mi se pare, totuşi, evident, că există, în textul de care ne ocupăm, o legătură strânsă, cu nuanţă profetică, între uciderea „fiului cel iubit" şi „piatra nesocotită de zidari", ajunsă apoi „în capul unghiului": e legătură dintre sacrificiu şi resurecţie. Parabola nu ne spune doar că via va fi dată altora mai vrednici, ci şi că, în cele din urmă, jertfa culminează în răscumpărare, iar moartea în miracolul învierii.

(5. Savanţii au văzut însă şi aici o problemă: e oare sigur că, vorbind despre „fiul" din parabolă, Iisus e auto-referenţial, că face o aluzie – dinaintea oponenţilor săi – la propriul său destin? Nu cumva se referă la Ioan Botezătorul? Sau la Isaac? Nu vom intra în detaliul tehnic al acestor ipoteze[103]. Credem însă, ca şi Klyne Snodgrass, că încercarea de a înţelege această parabolă în afara conflictului *direct* dintre Iisus şi autorităţile Templului, respectiv între misiunea încredinţată lui Iisus de Tatăl şi opacitatea faţă de ea a elitei israelite, nu poate duce decât la speculaţii vagi.

---

102 Cf. Klyne R. Snodgrass, op. cit., p. 203.
103 Cf. inventarierea lor la Snodgrass, op. cit., pp. 199-202.

Y. Mai interesantă este o a treia dezbatere, care poate rotunji reflecţia asupra „autorităţii” de la care am pornit. Ce legătură este între „Fiu” şi „piatră”? şi ce fel de piatră e cea invocată în citatul din Psalmi? E o „piatră de temelie”, *fundamentul* pe care se înalţă orice construcţie? Sau este piatra care *încununează* construcţia, cea din vârf, fără de care construcţia nu poate fi socotită încheiată?

Asocierea dintre „fiu” şi piatră are un consistent preambul vetero-testamentar. Se vorbeşte, în mai multe locuri, despre o „odraslă” a Domnului (mai aproape de sensul Septuagintei ar fi, poate, termenul „vlăstar”, „ramură” răsărită din seminţia lui David), care va înălţa Tatălui Său un templu pe măsură (2 Regi 7, 12-16; Isaia 4, 2; 11, 1; 28, 16; Ieremia 23, 5; 33, 15; Zaharia 3, 8-9; 6, 12-13). „Odrasla” va fi „piatra moştenirii” (Zaharia 4, 7) din vârful noii construcţii.[104] S-a vorbit şi despre un joc de cuvinte, plauzibil în context semitic, între „fiu” (*ben*) şi „piatră” (*eben*). Ipoteza e greu de susţinut, de vreme ce Iisus nu vorbea în ebraică, ci în aramaică, unde „fiu” se spune „*bar1*.[105] Pasajele din Vechiul Testament semnalate mai sus au, toate, ecouri directe în Noul Testament.

Iisus e „piatra cea neluată în seamă” de constructori şi ajunsă „în capul unghiului” (Fapte 4, 10-11. *Cf* şi 1 Corinteni 3, n-12; Efeseni 2, 20; 1 Petru 2, 4-10). Rămâne deschisă întrebarea cu privire la sensul exact al „pietrei din capul unghiului”. Exegeza deosebeşte între o accepţiune „orizontală” a termenului şi una verticală. În plan orizontal, piatra unghiulară e cea care leagă la

---

104 Cf. Seyoon Kim, Jesus - The Son of God, the Stone, the Son of Man, and the Servant: The Role of Zechariah in the Self-Iden- tification of Jesus", în Gerald F. Hawthorne, Otto Benz (eds), Tradition and Interpretation in the New Testament. Essays in Honour of E. Earle Ellis for His 60th Birthday, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan; Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1987, pp. 134-145. Pentru „secretul" filiaţiei divine a lui Iisus, cf. şi Jack Dean Kingsbury, „The Parable of the Wicked Husbandmen and the Secret of Jesus' Divine Sonship in Matthew: Some Literary-Critical Observations", în Journal. of Biblical Literature, 105/4, pp. 643-655.
105 Cf. ArlandJ. Hultgren, op. cit., p. 363.

colţ (şi ţine laolaltă) două ziduri alăturate, ceea ce se poate întâmpla fie la nivelul bazei construcţiei (caz în care „unghiul" face parte din structura temeliei), fie la nivelul acoperişului, caz în care piatra unghiulară are şi aspectul unui ornament de tipul balustradei, care să prevină căderea peste cei de jos (*cf.* Deuteronomul 22, 8).[106]

E însă clar că, în acest înţeles, o clădire are cel puţin *patru* asemenea „pietre" şi că asta intră în contradicţie cu unicitatea lui Iisus. Coroborând diferitele locuri în care apar termenii *kephale gonias* (lat. *Lapis summus angularis* sau *caput anguli*) şi *akrogoniaios* (lat. *Summus angularis*), se poate conchide că sensul de „temelie", „fundaţie" şi cel de „cheie de boltă" se referă, în egală măsură, la „amplasamentul" hristic în economia creaţiei şi a edificării spirituale. Iisus e şi *întemeietorul* templului interior (fundaţia lui) (cf. între altele, Matei 7, 24), şi *locuitorul* lui (1 Corinteni 3, 16; 2 Corinteni 6, 16; Ioan 14, 20), şi *încununarea* lui. Fără „bază" solidă, o clădire nu poate fi începută şi fără cheie de boltă ea nu poate fi socotită încheiată. Amândouă sunt expresia aceleiaşi „autorităţi". De modul cum adopţi autoritatea legitimă drept „temelie" depinde modul cum o primeşti ca „încununare". Refuzul autorităţii te situează între a fi *neîntemeiat* şi a fi *neterminat*: fără punct de sprijin şi fără ţintă. Iar în cele din urmă suspensia opţiunii te destramă: temelia devine obstacol, *lithos proskommatos kai petra skandalou* (lat. *Lapis offensionis*, *petra scandali*, „piatră de-mpiedicare" şi „piatră de poticnire", *cf.* Romani 4, 32-33, unde se preia Isaia 28, 16; de asemenea, Isaia 8, 14), iar cheia de boltă se prăbuşeşte peste tine (*cf.* Daniel 2, 34-

106 Accepţiunea „orizontală" a „pietrei unghiulare" e susţinută de J. Duncan, M. Derrett, „The Stone that the Builders rejected", în F.L. Cross (ed.), Studia Evangelica, vol. IV, partea I, Akademie-Verlag, Berlin, 1968, pp. 180-186. O discuţie mai nuanţată a problemei oferă F.F. Bruce, „New Wine in Old Wineskins: III. The Corner Stone", în The Expository Times, nr. 84, 1972-1973, pp. 231-235.

35). Subminat din interior şi (sau) des-fiinţat din afară, „lucrătorul nevrednic" se va pierde. „Tot cel ce va cădea pe piatra aceasta se va sfărâmă, iar pe cel pe care ea va cădea, îl va zdrobi" (Luca 20, 18. *Cf.* Şi Matei 21, 44). Revenind la textul parabolei în discuţie, vom spune că podgorenii insurgenţi vor fi văduviţi exact de ceea ce voiau să obţină: *moştenirea* averii (*kleronomia*). Nerecunoaşterea autorităţii apare, astfel, nu ca o răzmeriţă oarecare, ci ca o criză de statut, ca o ieşire din rânduiala *tradiţiei*. Celui care nu admite niciun *ascendent*, celui care nu acceptă nicio raportare la *ordinea* care îl include, la *instanţa* care îl face posibil, nu i se poate *transmite* nimic. Cine nu are deprinderea de a privi în sus, pe *deasupra* capului propriu, cine nu ştie să admire, să respecte, să compună cu o „superioritate" exterioară sinelui propriu, pe scurt, cine nu crede decât în propria autoritate sfârşeşte prin a fi „dezmoştenit". Nu poate fi răsplătit, nu i se poate promite nimic. Modelul moştenitorului este Iisus însuşi („moştenitor a toate", Evrei 1, 2. *Cf.* Şi expresia *ho lithos tes kleronomias*, „piatra moştenirii", de la Zaharia 4, 7). Singură consimţirea la autoritatea Lui *mijlocitoare* făgăduieşte (Galateni 3, 18) viaţă veşnică (Tit 3, 7), aduce răsplată (Coloseni 3, 24), garantează „moştenire nestricăcioasă şi neîntinată şi neveştejită" (1 Petru 1, 4). Cu alte cuvinte, nu uzurpând autoritatea devii moştenitor, ci, dimpotrivă, adăugând-o vieţii tale. Recunoaşterea autorităţii nu e dispreţ de sine, ci pasul decisiv pentru obţinerea unui drept: dreptul de a accede la receptivitate, de a participa la moştenirea Moştenitorului.

Respingerea autorităţii, a oricărei autorităţi, este simptomul unei relaţii deficiente cu „deasupra", cu topografia „vârfului". Într-un studiu din 1930 despre piatra unghiulară[107], Joachim Jeremias

107 Joachim Jeremias, „Ke(paX.f| ycoviaq - AKpoycovvaicx;", în Zeit- scbrijt fur die

are dreptate să accentueze sensul ei de „cheie de boltă”, „cap” al construcţiei, încoronare (*Bauschlufistein*). Sintagma „piatră de temelie” (*Eckstein*) nu se justifică, din punctul lui de vedere, decât pentru textul din Isaia 28, 16 (*ta themelia Sion*) şi pentru cele câteva preluări neo-testamentare. Sunt invocate surse felurite (*Testamentul lui Solomon*, *zz*, 7; 23, 2-4; Hippolyt, *Elenebos*, V, 7, 35; Tertullian, *Adversus Marcionem*, III, 7; Symmachus, Aphraates, precum şi pasaje din Targum şi Talmud) care consolidează accepţiunea de „piatră finală”, destinată să desăvârşească întreaga construcţie. În *această* postură – postura autorităţii supreme – este Iisus „aruncat” dinaintea lui Pilat: „Nu avem împărat decât pe cezarul!” (Ioan 19, 15) – strigă mulţimea. La fel strigaseră şi supuşii „omului de neam mare”, plecat să-şi ia învestitura de a domni: „Nu vrem ca acesta să domnească peste noi!” (Luca 19, 14) La fel gândesc şi lucrătorii nevrednici ai viei: nimeni *deasupra* noastră! *Niciun stăpân* în afară de noi! Rezultatul este transformarea temeliei în piedică şi a cheii de boltă în avalanşă zdrobitoare. Ceea ce pentru credincioşi e adevăr fondator (Isaia 28, 16), pentru necredincioşi e piatră de poticnire (Isaia 8, 14). Iar neglijarea fundaţiei provoacă surparea justiţiară a vârfului (*cf.* Psalmi 84, îi, care asociază adevărul cu pământul – temelia – şi dreptatea cu cerul – cheia de boltă). La punerea temeliei lucrează, alături de Iisus, profeţii şi apostolii – *cf.* Efeseni 2, 20 dar piatra din capul unghiului e doar El[108]). Parabola culminează prin a avertiza

Neutestamentliche Wissenscbaft und die Kunde der älteren Kirche, nr. 29, 1930, pp. 264-280.

108 Pentru echivalenţa „piatră unghiulară - cheie de boltă" se va consulta cu folos Rene Guenon, Symbolesfondamentaux de la Science sacree, Gallimard, Paris, 1962, cap. XLIII, pp. 278-291. Se observă similitudinea fonetică dintre kephas (piatră) şi kephale (cap), cu confirmări în ebraicul pinnab, care înseamnă şi „unghi", şi „căpetenie" (Vulgata traduce pinnoth ha-am prin angulos populorum), sau în arabă, unde rukn e şi „unghi", sau „colţ", dar şi „bază", „fundament", cu corolarul rukn el-arkân („unghiul unghiurilor", adică vârf). E citat articolul „Eckstein" publicat de Ananda K. Coomaraswamy în numărul din ianuarie 1939 al revistei Speculum, în care se susţine accepţiunea keystone a pietrei unghiulare, diferită de foundation-stone sau corner-stone. E interesant că respingerea autorităţii se exprimă adesea, în textele scripturare, ca o agresiune având drept ţintă capul, la propriu. loan Botezătorul e decapitat, Sfântul Petru e crucificat cu capul în jos, iar una dintre slugile trimise lucrătorilor

că inaptitudinea pentru colaborare *liberă* cu o autoritate binevoitoare declanşează mecanismul autonom al unei autorităţi rectificatoare.

Dincolo de necesare preciziuni istorice şi filologice, de „reconstituiri" contextuale, menite să lămurească sensul parabolei aşa cum putea fi el auzit şi citit de auditoriul contemporan cu ea, trebuie să avem mereu în vedere faptul că ea e gândită pentru a spune ceva şi *dincolo* de timpul rostirii ei. Iisus vorbeşte, desigur, celor din preajmă, dar, în acelaşi timp, vorbeşte şi celor din „preajma" atemporală a adeziunii la El şi la problematica misiunii Sale. Hermeneutul are de *instituit* un sens valabil şi util pentru cititorul *de azi.* El nu va urmări *comemorarea* unui adevăr „de altă dată", ci fructificarea în imediat a unui adevăr fără patină circumstanţială, a unui „model" parabolic oricând actualizabil. Din acest punct de vedere, Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei e o parabolă a răspunderii pe care *orice* căpetenie religioasă o are pentru „turma" care i-a fost dată în grijă. Orice ierarh poate fi tentat de o „vrednicie" nevrednică. De preluarea în contabilitate proprie a „rodului" obţinut, de blocaj într-un simţ „gospodăresc" imanent, cu obnubilarea treptată a simţului pentru Cel care i-a delegat gospodăria. Simone Weil deplânge, la un moment dat, tendinţa unor reprezentanţi ai clerului de a pune Biserica în locul lui Iisus[109]. Din transparenţă care să deschidă către mesajul fondator al credinţei lor, ei devin „piatră de poticnire": deviază receptivitatea enoriaşilor de la „Dumnezeul Cel Viu" către suficienţa unei instituţii. Autoritatea hristică, a „moştenitorului" care *se dăruieşte*, e înlocuită cu autoritatea pământească a moştenitorului care *acumulează* şi dispune de moştenirea lui, ca de

---

de stăpânul viei este lovită în cap (Marcu 12, 4).

109 S. Weil, Lettre ă un religieux, Gallimard, Paris, 1951.

o posesiune privată. E replica terestră a răzmeriţei provocate în ceruri de îngerii căzuţi. Căzuţi pentru că, fiinţe create, au vrut să uzurpe autoritatea Creatorului.

Parabolele de care ne-am ocupat până acum au ilustrat câteva din obstacolele „clasice" ale receptivităţii, câteva dintre sursele curente ale înţelegerii obturate sau eşuate. Am vorbit, aşadar, despre cauzele rămânerii „în afara" discursului hristic, despre viciul opacităţii. Dar am anticipat deja[110] aşezarea într-un alt registru, „pozitiv" de data aceasta: acela al *înzestrărilor* necesare pentru a spori şansele unei bune întâlniri cu Fiul: pentru a trece, din afară, înăuntru. Vom începe printr-o suită de parabole organizate în jurul unei teme esenţiale: *aşteptarea*, disponibilitatea constantă, neobosită, pentru „survenirea", oricând posibilă, dar fără termen cert, a „soluţiei".

### Aşteptarea ca formă a receptivităţii

### Slujitorul credincios şi înţelept

Matei 24, 45-51: Cine este oare slujitorul credincios şi înţelept, pe care stăpânul l-a pus peste slugile sale ca să le dea hrană la timp f Fericit e slujitorul acela pe care, venind stăpânul, îl va găsi făcând aşa; adevăr vă grăiesc că-l va pune peste toate avuţiile sale. Dar dacă slujitorul acela, râu fiind, va zice în inima sa: stăpânul meu întârzie... şi va începe să-i bată pe cei ce slujesc împreună cu el, să mănânce şi să bea cu beţivii, stăpânul acelui slujitor va veni în ziua când el nu se aşteaptă şi-n ceasul pe care nu-l ştie şi-l va despica în două şi partea lui o va pune cu făţarnicii. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor.

Luca 12, 42-48: şi a zis Domnul: Cine este iconomul

110 Cf supra, pp. 80-81.

credincios şi înţelept pe care stăpânul îl va pune peste slugile sale, ca să le dea la vreme măsura lor de grâu f Fericit este servul acela pe care, când vine stăpânul său, îl va găsi făcând aşa. Adevăr vă spun că peste toate avuţiile sale îl va pune. Dar dacă servul acela va zice în inima sa: Stăpânul meu întârzie să vină! şi va începe să-i bată pe slujitori şi pe slujnice şi să mănânce şi să bea şi să se îmbete, veni-va stăpânul acelui serv în ziua în care el nu gândeşte şi în ceasul în care el nu ştie şi-l va tăia în două, iar partea lui o va pune cu cei necredincioşi. Şi servul acela care a ştiut voia stăpânului şi n-a pregătit nimic, nici n-a făcut după voia lui, mult va fi bătut. Iar cel care n-a ştiut, dar a făcut lucruri vrednice de bătaie, puţin va fi bătut. De la cel căruia i s-a dat mult, mult se va cere; şi de la cel căruia i s-a încredinţat mult, mai mult se va cere.

**Slugile veghetoare**

Luca 12, 35-38: Să vă fie mijlocurile-ncinse şi făcliile aprinse; şi fiţi asemenea oamenilor care-şi aşteaptă stăpânul când se va întoarce de la nuntă, ca venind el şi bătând, îndată să-i deschidă. Fericiţi sunt servii aceia pe care stăpânul, când vine, îi va afla priveghind. Adevăr vă spun, că se va încinge şi-i va pune la masă şi, venind lângă ei, le va sluji. Fie că va veni la straja a doua, fie că va veni la straja a treia, fericiţi sunt ei de-i va găsi aşa.

**Portarul**

Marcu 13, 31-33; 34-37: Cerul şi pământul vor trece, dar cuvintele Mele nu vor trece. Iar despre ziua aceea şi despre ceasul acela nimeni nu ştie, nici îngerii din cer, nici Fiul, ci numai Tatăl. Luaţi aminte, privegheaţi şi vă rugaţi, că nu ştiţi când va fi vremea

aceea. E ca un om care a plecat departe, şi-a lăsat casa, a dat puterea pe mâna slugilor, fiecăruia lucrarea lui, iar portarului i-a poruncit să vegheze. Aşadar, privegheaţi, că nu ştiţi cândva veni stăpânul casei: seara, ori la miezul nopţii, ori la cântatul cocoşilor, ori dimineaţa; ca nu cumva, venind fără veste, să vă găsească dormind. Iar ceea ce vă spun vouă le spun tuturor: Privegheaţi!

**Furul**

Matei 24, 43: Să cunoaşteţi însă aceasta, că de-ar şti stăpânul casei la care ceas al nopţii vine furul, ar priveghea şi n-ar lăsa să i se spargă casa.

Luca 12, 39: Dar s-o ştiţi pe asta, că de-ar şti stăpânul casei în care ceas vine furul, ar veghea şi n-ar lăsa să i se spargă casa.

**Cele zece fecioare**

Matei 25, 1-13: Atunci asemăna-se-va împărăţia cerurilor cu zece fecioare care, luându-şi candelele, au ieşit întru întâmpinarea mirelui. Dar cinci dintre ele erau nebune şi cinci înţelepte. Cele nebune, luându-şi candelele, n-au luat cu ele şi untdelemn. Iar cele înţelepte, odată cu candelele şi-au luat şi untdelemn în vase. Dar zăbovind mirele, au aţipit toate şi au adormit. Iar la miezul nopţii s-a făcut strigare: Iată, vine mirele! ieşiţi întru întâmpinarea lui! Atunci s-au sculat toate fecioarele acelea şi şi-au împodobit candelele. Iar cele nebune le-au zis celor înţelepte: Daţi-ne din untdelemnul vostru, că nouă ni se sting candelele. Dar cele înţelepte le-au răspuns, zicând: Nu, ca nu cumva să nu ne ajungă nici nouă şi nici vouă. Mai bine mergeţi la cei ce vând şi cumpăraţi-vă. Deci, plecând ele să cumpere, a venit mirele, iar cele ce erau

gata au intrat cu el la nuntă şi uşa s-a închis. Mai pe urmă au sosit şi celelalte fecioare, zicând: Doamne, Doamne, deschide-ne! Iar el, răspunzând, le-a zis: adevăr vă spun, pe voi nu vă ştiu! Drept aceea, privegheaţi, că nu ştiţi ziua şi nici ceasul în care Fiul Omului va veni.

**Sămânţa care creşte singură**

Marcu 4, 26-29: şi zicea: „Aşa este împărăţia lui Dumnezeu, ca un om care aruncă sămânţa în pământ, şi doarme şi se scoală, noaptea şi ziua, şi sămânţa răsare şi creşte fără ca el să ştie cum. Că pământul rodeşte de la sine: mai întâi pai, apoi spic, apoi grâu deplin în spic. Iar când rodul se coace, îndată trimite secera, că a sosit secerişul".

În toate parabolele care invită la veghe şi priveghere, la aşteptarea neodihnită a celui plecat, intră în joc tema *absenţei* şi a felului în care poţi şi trebuie să-ţi organizezi viaţa, având ca reper însăşi absenţa celui aşteptat. Ce faci în intervalul de timp (nedeterminat) care te separă de reîntoarcerea „stăpânului”? într-un anumit sens, aceasta este situaţia fondatoare a *credinţei*, a oricărei credinţe. Credinţa nu lucrează cu certitudini imobile, nu se raportează la tranşante „vecinătăţi” orientative, nu construieşte pe evidenţe. Ea este, dimpotrivă, un pariu pe inevidenţă, un mod de a trăi în lipsa garanţiilor ultime, în tensiunea unei expectative fără termen. Credinţa merge pe încredere, speranţă, arvună şi răbdare. Ea practică receptivitatea dinaintea unei instanţe care nu afirmă şi nu *se* afirmă imperios. E dialog calm cu o promisiune. A fi credincios nu e a te mişca teleghidat în limitele unei dogme şi ale unei „legislaţii” imediate, ci a evolua liber în cadrul unui „proiect”, asumat fără constrângerea unei „prezenţe” autoritare. Nu ţi se

spune *ce* să faci, nu ţi se *impune* o adeziune de tipul înregimentării. Accepţi, în mod lucid, că trebuie să creditezi *posibilul* adevărului, nu ecuaţia lui stearpă. Accepţi că nu ai acces direct la sensul lucrurilor, la misterul angrenajului lor, la înţelesul binelui şi al răului, la sursa lumii create, la Dumnezeu. Dar *aştepţi*. Dumnezeu este, astfel, *absenţa care devine prezentă prin aşteptarea ta*. Cu alte cuvinte, aşteptarea este – dacă ni se îngăduie acest barbarism – *prezentificarea* inactualului, *substanţierea* unui imediat potenţial. Prin aşteptare, eşti, într-un anumit sens, creatorul Creatorului tău.

Parabolele pe care le avem în vedere configurează tema aşteptării, livrând suficiente detalii pentru a nu lăsa loc unor vagi manevre sentimentale sau speculative.

A. Mai întâi, toate ne spun că nu e vorba de o aşteptare nebuloasă, de „presentimente", visătorie, „intuiţii" difuze. Cei care aşteaptă ştiu *ce* şi *pe cine* aşteaptă. Aşteaptă sosirea *mirelui* (Fecioarele nebune) – ceea ce face parte dintr-un ritual precis şi concret – sau aşteaptă reîntoarcerea acasă a *stăpânului*, o reîntoarcere anunţată chiar de el şi care, deşi greu de anticipat temporal, este inevitabilă. Faptul de a fi „absent" nu este, deci, actul unei entităţi „închipuite", al unei presupoziţii fără contur, al unei realităţi indefinite. Iar cel care aşteaptă nu investeşte într-un eveniment obscur sau într-un personaj ipotetic. Şi personajul, şi (re) apariţia lui sunt *date*. Dar sunt *date în modalitatea absenţei*. Sunt date în aşa fel încât să solicite iniţiativa, decizia, libertatea, capacitatea de *participare* a celor „prezenţi". Dumnezeu nu poate fi prezent în lume aşa cum e „prezentă" în lume lumea însăşi şi făpturile ei. Prin raportare la modul prezenţei noastre, prezenţa Lui e de tipul absenţei, după cum faţă de modul prezenţei Lui, prezenţa noastră e, de asemenea, o specie a absenţei, dacă nu a

nefiinţei. Starea firească a lumii create aceasta este: Creatorul e „absent” de pe scena creaturilor sale, iar creaturile sunt absente de pe scena, transcendentă, a Creatorului. Am fost „alungaţi” din raiul Lui şi L-am alungat din „locuinţa” noastră. Numai că – ni se spune – această „excomunicare” reciprocă, această centrifugalitate instalată între lumesc şi supralumesc, e episodică, întruparea e pecetea unei ireversibile reîntâlniri. Dar reîntâlnirea trebuie *aşteptată*. Nu trebuie să ne ia pe nepregătite, somnolenţi, netrebnici, nedichisiţi, îndărătnici. Aşteptarea trebuie să fie *felul nostru de a fi*, câtă vreme Cel Anunţat e absent.

E un fapt că nu suntem obişnuiţi să ne organizăm viaţa în funcţie de repere absente. Avem nevoie de un marcaj ferm, de trasee previzibile, de reguli fixe. În această privinţă, legile *naturii* şi armătura *juridică* a comunităţii ni se par infinit mai „utile”, mai „de bun-simţ”, mai adecvate din unghi pragmatic decât suspensia unei „aşteptări” fără etape planificabile. Legea credinţei nu e, propriu-zis, o „lege”. E o opţiune. Un „semn” către orizont, o *deschidere* care îşi produce reperele din propria ei tenacitate, din *parcursul* pe care îl instituie. Miracolul este că această „deschidere” (către o absenţă pe cale de a „surveni”) e în mai mare măsură născătoare de *ordine* interioară decât legiferările instituţiilor curente, cu abundenta lor „prezenţă” în imediat.

B. Din parabolele aşteptării rezultă însă că aşteptarea nu e o formă de *pasivitate*, de moţăială flască, petrecută cu ochii spre orizont. Nu ni se cere „să ne ocupăm cu aşteptarea”, să practicăm aşteptarea în sine, inertă şi inarticulată. Ni se cere să aşteptăm *slujind*, asumând o activitate utilă, îndeplinind o îndatorire, o sarcină. Aşteptarea adaugă mereu faptului de a aştepta o bună administrare a timpului parcurs în aşteptare. Plecând, „stăpânul” lasă „fiecăruia lucrarea lui” (Marcu 13, 34): „portarul” trebuie să

fie oricând gata să deschidă poarta, slujitorul pus peste celelalte slugi trebuie „să le dea hrană la timp” (Matei 24, 45; Luca 12, 42). Intervalul rezervat aşteptării nu tolerează netrebnicia, iresponsabilitatea, abuzul faţă de semeni, nepăsarea, suspensia oricărei rigori, necredinţa, bazate, toate, pe anticiparea imatură a unei infinite *amânări* a sorocului. Mai mult: când vorbim despre a face *cum trebuie* ceea ce *ţi s-a dat de făcut*, trebuie să avem în vedere nu o hărnicie difuză, o specie de activism surescitat, ci capacitatea de a te concentra pe oficiul *particular* care îţi revine, pe lotul tău specific, pe ceea ce ţi s-a delegat ca „sarcină”. Poţi avea tot soiul de virtuţi şi tot soiul de „vrednicii”. Dacă nu faci lucrul *anume* pentru care eşti chemat, eşti pasibil de cea mai severă corecţie. Degeaba s-ar îndeletnici „portarul” cu treburile altora: va fi judecat *numai* pentru performanţa care i-a fost cerută. Aşteptăm împlinirea ei. Ni se cere să introducem în ciclul secund al vieţii noastre – repetitiv şi, ca atare, previzibil – dimensiunea ciclului mare: altfel spus, să cultivăm încrederea şi răbdarea. *Aceasta* este „înţelepciunea agricultorului”. El are: i. Încredere în dezvoltarea autonomă („automată”, *automate*, spune textul grecesc) a seminţei, deşi nu o pricepe şi nu o poate influenţa, şi 2. Ştie să trăiască aşteptând, să doarmă şi să se trezească destins, ca unul care nu se îndoieşte de legătură inevitabilă dintre semănat şi seceriş[111]. Între clipa decisivă a însămânţării şi clipa inconturnabilă a culesului e spaţiul libertăţii sale. O libertate care nu poate face abstracţie de ritmurile „naturii” (ziua şi noaptea), dar o libertate în al cărei subsol se mişcă lent şi ascuns o întreagă cosmogonie. *Încredere*, *răbdare* şi *ritm*, aceasta este „tehnica” de aşteptare a ordinii finale. Aceasta este „respiraţia” libertăţii omeneşti. Ea nu are nimic de-a face nici cu zelul insomniac, nici cu vreo amorţeală

111 Cf. Charles W.F. Smith, The Jesus of the Parables, ed. cit., p. 176.

utopică.

Parabola vorbeşte, prin urmare, despre două feluri de timp: timpul mare, ceresc, al arcului dintre început şi sfârşit, şi timpul mic, pământesc, al cadenţei zilnice. Timpul cel mare nu e la capătul timpului mic, nu e revărsarea viitoare a efemerului în eternitate. Timpul mare lucrează deja, nevăzut, dar sigur, la temelia timpului mic. Cu alte cuvinte, el e *deja prezent*. Problema este că, în mod obişnuit, *noi* nu suntem prezenţi în el. Conştiinţa comună trăieşte doar într-o *jumătate* a timpului şi crede că această jumătate este *tot* timpul, timpul *întreg*. Timpul lumii ocultează timpul împărăţiei, adică timpul mare. *Evidenţa* istorică dislocă *inevidenţa* eshatologică. Or, parabolele hristice îşi propun tocmai să reaşeze conştiinţa individuală în cadrele timpului *total*. Nu să anuleze imediatul, ci să-l reaşeze şi să-l „dezlege". Prezentul devine mai adevărat, dacă e trăit de la o anumită depărtare, dacă se decupează pe un fundal de "inactualitate". Cine trăieşte prezentul *doar* ca prezent[112], fără dimensiunea seminală a timpului mare, fără o referinţă constantă la timpul împărăţiei, încetează să mai fie o prezenţă, adică îşi lasă prezentul nelocuit. Ca un agricultor care, culcându-se şi trezindu-se „automat", fără să fi semănat nimic, devine o simplă vietate în metabolismul ogrăzii proprii.

Cea mai bună investiţie a libertăţii în intervalul dintre început şi sfârşit este efortul neîntrerupt de a cupla timpul zilei cu timpul împărăţiei; timpul care ţi s-a dat, cu Sursa din care ţi s-a dat

112 Dan Otto Via (Die Gleichnisse Jesu: ihre literarische und existenţiale Dimension, Chr. Kaiser Verlag, Munchen, 1970, p. 124) e îndreptăţit să vadă în parabola seminţei care creşte singură o reflecţie despre sensul „prezentului". Prezentul, spune el, ca timp şi spaţiu al vieţii, e un dar. El nu trebuie însă epuizat printr-o străduinţă crispată de a „realiza" viitorul. Rămâne întotdeauna loc şi pentru somn... Pe de altă parte, orice dar implică o exigenţă. Prezentul trebuie trăit sub specia iminenţei (Dringlichkeit), adică în perspectiva unui final care poate veni pe neaşteptate. Singura obiecţiune pe care o am este că Dan Otto Via accentuează prea apăsat asupra „finalului" ca „viitor". Din punctul meu de vedere, prezentul trebuie trăit sub specia împărăţiei, care nu e în viitor, ci este, după întrupare, deja prezentă.

timpul. Trebuie, aşadar, să trăieşti *simultan* în cele două registre ale timpului: timpul tău, în care eşti singur, şi timpul lui Dumnezeu, în care eşti însoţit. A te raporta la timpul împărăţiei e a trăi deopotrivă viaţa agricultorului şi a seminţei, a te redefini, clipă de clipă, în termenii *posibilului* tău, a contempla fiecare zi ca pe latenţa unei încolţiri.

O distincţie lămuritoare în perimetrul temporalităţii face Giorgio Agamben, într-un scurt eseu intitulat „Biserica şi împărăţia”[113]. Ne mişcăm, deopotrivă, în trei registre ale timpului: timpul *cronologic* (liniar, omogen, potenţial infinit), timpul *apocaliptic* (timp al sfârşitului timpului, al ultimei zile, al mâniei) şi timpul *mesianic*, care se situează în desfăşurarea timpului cronologic, dar se defineşte printr-o constantă raportare la timpul apocaliptic. Timpul mesianic este „o transformare calitativă a timpului trăit”, un fel de a traversa „ziua de azi” din perspectivă „zilei care va veni”. Cu alte cuvinte, el implică asumarea vremelniciei ca vremelnicie, parcurgerea ei ca pe un interval care există şi nu există, ca pe un real secund, fără altă consistenţă ontologică decât aceea pe care i-o dă disoluţia lui finală. Timpul mesianic e *timpul aşteptării*. Agamben citează, în acest sens, un tulburător pasaj din i Corinteni 7, 29-31, despre modul în care ar trebui să funcţionăm într-un context al „vremii care se scurtează”: să te întristezi ca şi cum nu te-ai întrista, să te bucuri ca şi când nu te-ai bucura, să ai ca şi cum n-ai avea: „… cei ce se folosesc de lumea aceasta” să se folosească de ea „ca şi cum nu s-ar folosi deplin; căci chipul lumii acesteia trece”. Regula vieţii în vremelnicie, spune Agamben, pornind de la textul paulin, e viaţa „ca şi cum nu” (*hos me*), „ca şi cum nu” e viaţă adevărată, viaţă întreagă. E regula însăşi a aşteptării.

---

113 Cf. Giorgio Agamben, Prietenul şi alte eseuri, Humanitas, Bucureşti, 2012, pp. 55-68.

Între „timpul mic” şi „timpul mare” există complementaritate, dar şi o misterioasă contradicţie. Cel instalat (temporar) în ciclul terestru ştie că el se va încheia „pe neaşteptate”, fie că e vorba de a doua venire a Celui Aşteptat, fie că e vorba de finalul contingent, adică de moartea individuală. Aşteptarea este, cu alte cuvinte, un mod de a conlucra cu „neaşteptatul”, o neîntreruptă raportare la inanticipabil. Întrucât Cel Aşteptat vine pe neaşteptate, singurul fel în care poţi obţine întâlnirea cu El este să faci din posibilul surprizei, din arbitrarul neaşteptatului, substanţa aşteptării Sale. Numai cel care aşteaptă, mereu treaz, e pregătit pentru ceea ce vine pe neaşteptate. Cel care aşteaptă suspendă, de fapt, caracterul „neaşteptat” al venirii „pe neaşteptate”.[114]

Această paradoxală situaţie e sporită şi de contrastul dintre impredictibilul venirii Celui Aşteptat şi imperativul „punctualităţii” în distribuirea hranei, transmis de „stăpân” slujitorului pus să-i administreze gospodăria în absenţa sa. Nu ştim când se întoarce „Domnul”, dar, până una alta, trebuie să ne îndeplinim îndatoririle „la timp” (*en kairo*). A fi riguros pe un fond de incertitudine, a fi „exact” într-un context nesistematizabil şi nemăsurabil – aceasta este regula de viaţă pe care Iisus o recomandă ucenicilor.

A fi prezent „aici”, fără să fii nicio clipă absent din „dincolo” e un exerciţiu spiritual universal. Repetarea Numelui divin, rugăciunea continuă a inimii, sau măcar o scurtă privire aruncată, la miezul zilei, spre cer se regăsesc în arsenalul „tehnic” al tuturor religiilor. Un rol asemănător poate avea referinţa constantă la perspectivă morţii sau „trezia” constantă a interogativităţii. Prin ele, planimetria vieţii zilnice capătă dimensiunea unui „joc secund”

---

114 Moises Mayordomo citează (în R. Zimmermann, Kompen- dium..., ed. cit., p. 499) o istorioară rabinică din secolul II d. Hr. pe aceeaşi temă: „Rabinul Eliezer spune: pocăieşte-te cu o zi înainte de moartea ta. Dar ucenicii săi l-au întrebat pe Rabinul Eliezer: Cum poate să ştie un om în ce zi va muri? Rabinul le-a răspuns: tocmai de aceea ar trebui să te pocăieşti încă de azi; poate că mâine mori."

tonifiant. Cotidianul rămâne integral asumat, dar se lasă absorbit totodată şi în alt registru, echivalent unei „ieşiri din scară”, unei „rupturi de nivel”. Plafonul imanent se deschide, făcând loc unui „zbor invers”, restaurator.[115] S-ar spune că cel care aşteaptă are vocaţia *bilocaţiei*. E prezent şi în imediat, şi în transcendenţă. Cum spune Kierkegaard, „… aşteptarea fericirii cereşti reuşeşte ceea ce altfel pare imposibil, anume să fie în două locuri deodată: lucrează în ceruri şi de asemenea şi pe pământ”.[116]

D. Cel care aşteaptă pare, aşadar, să fie înzestrat cu o virtute rară şi subtilă: virtutea de a trăi simultan în timp şi în afara lui, în certitudinea imediatului şi în incertitudinea perspectivei ultime, în liniştea funcţională a cotidianului şi în neliniştea zilei de pe urmă. S-ar zice că parabolele aşteptării cer insului care se află în condiţia de a aştepta o „calificare” ieşită din comun, o structură aparte: el trebuie să reziste unei solicitări contradictorii, unei „dedublări” riscante; trebuie, în fond, să fie deopotrivă *prezent* în lume şi *absent* din ea, să consimtă la destinul său pământesc, ştiind însă că e vorba de un destin de tranzit. A fi „între oameni” şi a fi, totodată, „cu Dumnezeu” nu e o îndeletnicire la îndemâna oricui. Textele nu încurajează, totuşi, vreo formă de „excepţionalism”. Ceea ce ni se cere nu este să avem „geniul” aşteptării, ci, dimpotrivă, umilitatea ei. Ni se cere *să nu ne instalăm*, confortabil şi suficient, în „subînţelesurile” vieţii curente, să nu acordăm „actualităţii” dimensiuni monumentale. Ni se cere – cu un cuvânt atribuit lui Iisus în Evanghelia după Toma – să fim „trecători”. Nu întâmplător, „eroii” aşteptării sunt aleşi în aşa fel încât să ilustreze categorii

115 D.T. Suzuki, întrebat cum e când atingi satori, experienţa zen a „trezirii", a răspuns: „Este exact ca experienţa cotidiană obişnuită, numai că eşti cam cu cinci centimetri deasupra pământului." Despre „a merge pe aer", sau „a călări vântul" în spaţiul buddhist, cf. Alan W. Watts, The Way of Zen, Penguin, New York, 1974, pp. 41-42 (trad, rom.: Calea Zen, trad, de Iulia Waniek, Humanitas, Bucureşti, 2012).

116 Soren Kierkegaard, Opere, III, trad, din daneză de Ana-Stanca Tabarasi, Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 328.

sociale socotite, în contextul epocii, modeste, dacă nu inferioare: sclavi, fete oarecare din escorta nuntaşilor, portari. (În ierarhia romană a sclavilor, portarul – *ostiarius* – se afla pe una din cele mai de jos trepte. La fel în ordinele monahale ale Europei Occidentale.) acestea sunt „modelele" care ni se propun. Ni se propune postura slujitorului, a însoţitoarelor, a paznicului de la intrarea în gospodărie. Dezmoşteniţii ştiu mai multe despre aşteptare decât regii. Pentru că au o conştiinţă mai ascuţită a propriei inanităţi, a inconsistenţei lor existenţiale, a puţinătăţii lor. În nenumărate locuri din Scriptură, credincioşii sunt numiţi „robi" (ai lui Dumnezeu). Nu e o condamnare la servilitate. E un fel de a spune că „spaţiul" pe care robul îl percepe *deasupra* sa e mai înalt decât cel la care se raportează „sus-puşii". Robul are mai mult „spaţiu de creştere" decât stăpânul, mai mult loc pentru aspiraţie şi speranţă. A fi rob e a avea, prin însăşi situarea ta, deprinderea de *a privi în sus*. Iar aşteptarea nu e altceva decât facultatea de a te mişca privind în sus, spre o altă lume decât lumea din care faci parte. Să adăugăm că o formă tradiţională a aşteptării e însăşi *rugăciunea* şi că nimeni nu ştie să roage şi să *se* roage mai bine decât robul, când se află dinaintea stăpânului său.

Evident, nu e suficient să fii rob ca să intri în posesia secretului salvator al aşteptării. Robia are şi ea întunericul ei, inerţiile ei, opacitatea ei, dacă nu depăşeşte condiţia somnolenţei, a supunerii statice.[117] În avantaj e doar „robul care veghează", robul care nu se lasă ispitit de somn, mai cu seamă când stăpânul lipseşte. Robul acesta, care rămâne treaz şi îşi îndeplineşte toate îndatoririle, va fi tratat, la întoarcerea stăpânului, ca un oaspete privilegiat: stăpânul însuşi „se va încinge" şi îl va servi la masă. Cu

117 B.T.D. Smith (The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study, Cambridge, University Press, 1937) citează (p. 105) un proverb evreiesc, după care „din zece măsuri de somn date lumii, robii au primit nouă, iar restul oamenilor una".

alte cuvinte, cel care aşteaptă devine, la capătul aşteptării, una cu obiectul aşteptării sale. Devine „stăpân”: slujind, binemerită să fie slujit. Aşteptarea se recomandă, o dată mai mult, în acest pasaj, drept asumarea consecventă a unui statut paradoxal: smerenie şi autoritate, dăruire şi dar, robie şi putere.

Întrucât, la Matei, Parabola slujitorului credincios şi înţelept se adresează *apostolilor*, e limpede că „morala” ei are de-a face şi cu rostul şi exigenţele pe care trebuie să le ilustreze clerul, ierarhia bisericească, presupusă a administra corect intervalul „absenţei stăpânului”. O confirmă şi exegeza modernă, dar şi cea a primelor veacuri creştine.[118] Ni se vorbeşte deci, între altele, despre oficiul încredinţat de Dumnezeu preoţilor. (Ca şi în pasajele din 2 Timotei 2, 24 sau Tit 1, 7.) Ei sunt „puşi” (adică au un „mandat”, o „delegaţie”) să păstorească comunitatea semenilor lor în intervalul, saturat de aşteptare, dintre ziua de azi şi Ziua Judecăţii. Esenţial e faptul că ei nu sunt puşi în postura unor *căpetenii* severe, a unor distribuitori de porunci, a unor „stăpâni”. Ceea ce li se cere e „să dea hrană la timp” celor pe care îi păstoresc, adică să le fie de folos, să-i slujească, să-i gospodărească, să le întreţină metabolismul spiritual. Atât. „Stăpânul” nu le-a încredinţat, cu alte cuvinte, *rolul său*, ci i-a făcut „mai mari” într-o activitate *subalternă*: nobilă, de neînlocuit, dar auxiliară. A operat, aşadar, un transfer temporar de responsabilitate. Cei care înţeleg acest transfer drept legitimare personală, drept „electiune” care îndeamnă la stăbie arbitrară şi vanitoasă, vor cădea în păcatul făţărniciei şi vor fi evacuaţi. Comportamentul de vătaf brutal, ademenit de plăcerile şefiei, se plăteşte cu viaţa şi cu sufletul (vinovatul va fi „despicat în două” –

118 Cf Sf. Irineu, Adversus Haereses, cartea IV, 26, 5, sau Tertullian, Adversus Marcionem, cartea IV, 29, 9, apud Christine Gerber, „Es ist stets hochste Zeit (Vom treuen und untreuen Haushalter)", în R. Zimmermann, Kompendium..., ed. cit., p. 170.

spune textul – şi azvârlit în iad, laolaltă cu făţarnicii). E inevitabil ca această parabolă să ne vină în minte ori de câte ori slujitorii Bisericii alunecă spre triumfalism, suficienţă, mândrie lumească şi eficienţă lucrativă, ori de câte ori unele publicaţii religioase sau posturi de televiziune „de profir adoptă tonul şi limbajul discursului omagial: la noi cel puţin, o sumedenie de parohi şi teologi vorbesc despre „Biserica noastră" cum vorbeau activiştii de pe vremuri despre partid sau cum vorbesc gaiţele patriotice despre ţărişoară: exaltat, encomiastic, lacrimogen. Triste probe de slavă deşartă. Ca şi cum rostul Bisericii pe lume ar fi să-şi facă chip cioplit, să se înalţe pe sine, iar rostul slujitorilor ei – să-şi înflorească portretul. A asmuţi asupra unui slujitor bisericesc, aşadar a unui „rob" al lui Dumnezeu (care a ales prin monahism nu doar lepădarea de lume, ci şi lepădarea de sine), toate hergheliile preamăririi lumeşti e a-l supune unei ispite ucigătoare.

E. *Somn*, *Veghe*, *Noapte*. La prima vedere, parabolele pe care le comentăm construiesc pe opoziţia fermă dintre somn şi veghe, şi dintre claritatea zilei şi întunericul nocturn. Trebuie totuşi să observăm că nici somnul, nici noaptea nu sunt monoton „negative", după cum nici simpla insomnie sau perpetuitatea diurnă nu sunt condiţii suficiente (şi cu atât mai puţin optime) pentru a mijloci experienţa aşteptării lucide. În definitiv, *toate* cele zece fecioare (aşadar *şi* cele „înţelepte") dorm (cum doarme şi agricultorul din Parabola seminţei care creşte singură), ceea ce dovedeşte, pe de o parte, că somnul ca atare nu e interzis în mod formal şi, pe de alta, că faptul de a *nu* dormi nu e, în sine, suficient pentru a semnala buna aşezare eshatologică a „aşteptătorului". Slujitorul credincios şi înţelept (Luca 12, 42-46) nu se distinge, în primul rând, prin virtutea de a rămâne treaz, ci prin conştiinciozitatea cu care îşi îndeplineşte, în absenţa stăpânului, sarcina care i-a fost

încredinţată.[119] A fi „pregătit” (*hetoimos*) înseamnă nu atât a ieşi din ritmul vieţii zilnice, cât a avea o constantă „prezenţă de spirit”, a asuma aşteptarea activă ca mod de viaţă, ca speranţă *în act.1* important este ca „ori de veghem, ori de dormim – împreună cu El să vieţuim” (1 Tesaloniceni 5, 10). Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un tip de veghe care e deasupra alternanţei dintre trezie şi somn: ca şi cum „ochiul închis afară înăuntru se deşteaptă”, ca şi cum somnul trebuie să se instaleze fără adormirea totală a conştiinţei vigile. Cel care aşteaptă nu face, în timpul nopţii, decât să treacă de la aşteptarea alertă, dinamică, la aşteptarea latentă. Cine e „pregătit” nu e, nu trebuie să fie, mai puţin pregătit când doarme. A fi pregătit tocmai asta înseamnă: a fi pregătit *tot timpul*, *oricând*, chiar şi în episoadele crepusculare din curgerea orelor. Aşteptarea *omogenizează* fragmentele timpului. Practicată ca *mod de a fi*, aşteptarea nu poate fi intermitentă. Ea devine o însuşire constantă a omului, o „facultate” constitutivă. Nu eşti, când dormi, mai puţin inteligent, mai puţin iubitor, mai puţin cinstit decât atunci când eşti treaz. La fel, nu eşti mai puţin *dedicat* împărăţiei, mai nepăsător faţă de majestatea ei plină de consecinţe. Somnul devine vinovat numai dacă merge până la părăsirea de sine, până la împietrirea ultimă. Iar *acest* tip de somn poate surveni şi în timpul stării de veghe. La somnul „diurn”, la cei care trăiesc, zi de zi, în semitrezia unei conştiinţe adumbrite se referă, mai curând, textele. Sau la cei care se prăbuşesc în somn ca într-un refugiu, ca într-o amnezie auto-indusă, ca într-un teritoriu protejat, cu o *aparentă* (falsă) capacitate de vindecare. Dar din această stare nu se iese prin simpla demonizare a somnului firesc, sau prin alunecarea într-o îngrijorată nelinişte.[120] Nu „trezie” stearpă, ci

119 Cf Christine Gerber, op. cit., p. 167.

120 „Noul Testament nu sugerează niciodată că trebuie să trăim în surescitare eshatologică şi în anxietate." (Klyne Snodgrass, Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables

„trezvie” monahală, nu neodihnă isterică, ci *atenţie* calmă, dar constantă, purtare de grijă, efort de a fi mereu „în gardă” – iată „obiectivul” parabolelor.[121]

În toate textele la care ne referim, somnul e, aşadar, mai curând o metaforă a derapajului, a rătăcirii, a in-conştienţei. În această privinţă, Noul Testament e în consonanţă cu o sumedenie de discursuri sapienţiale ale vremii sale, nu neapărat creştine. Iată un exemplu: „O, neamurilor, o, pământenilor care v-aţi dat beţiei şi somnului şi necunoaşterii, încetaţi să vă mai bucuraţi de farmecul somnului iraţional, îndepărtaţi-vă de lumina care este întuneric.” („Poimandres”, *Corpus Hermeticum*, I, 27) Somnul apare, în acest context, ca analogie a beţiei şi ignoranţei. E „somnul iraţional”, asimilabil nu pur şi simplu întunericului, ci unei *lumini* întunecoase. „Lumina întunecoasă” e o bună definiţie a ispitei: absorbantă ca lumina şi destructurantă ca întunericul. Şi la Matei (26, 38-46) sau la Marcu (14, 34-42) somnul e asociat cu păcatul. Luca (22, 45-46) adaugă o nuanţă aparte: se spune despre apostoli că în grădina Ghetsimani adorm „de tristeţe”. Când nu mai e nimic de aşteptat, când speranţa e fisurată, somnul apare ca reflex de apărare, ca adăpost. În această accepţie a sa, somnul e la antipodul aşteptării, iar aşteptarea se defineşte, o dată mai mult, ca esenţialmente *tonică*, dacă nu chiar ca sursă de *bună* dispoziţie, de voioşie existenţială.

Învecinat cu „rătăcirea” (*plane*) şi cu „închipuirea” (*phantasia*) şi întreţinut de „spiritele” aroganţei, minciunii, nedreptăţii, desfrâului, „somnul” e totuna cu pierderea reperelor, cu soluţiile divagatorii şi cu suspensia virtuţilor elementare. Aşa

---

of Jesus, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2008, p. 518.

121 Cf. şi Craig L. Blomberg, Die Gleichnisse Jesu: ihre Interpretation in Theorie und Praxis, R. Brockhaus Verlag, Wuppertal, 1998, p. 249: veghea nu e de luat, neapărat, în sens literal.

apare, de pildă, în *Testamentele celor doisprezece patriarhi*, o apocrifa a Vechiului Testament, presupusă a reproduce mărturiile celor doisprezece copii ai lui Iacov către fiii lor.[122]

A nu dormi înseamnă, prin urmare, a rezista întunericului, a nu rata ocazia (a nu pierde momentul), a fi mereu pregătit pentru moarte sau pentru Judecata Finală, a fi responsabil clipă de clipă, a depăşi tentaţiile centrifugale, a „ţine aprinsă" lumina discernământului, a verticalităţii (orizontala 9i, în versetul 3 – e momentul milei, al *bunătăţii* Judecătorului, iar noaptea e momentul *adevărului*. Priveghetorul, cel care aşteaptă, e cel care asumă condiţia interogaţiei încrezătoare, a atenţiei disponibile, a celui aflat pe drum. Iar aşteptarea e anticiparea, la vreme de noapte, a dimineţii, capacitatea de a rămâne în mers, în ciuda suspendării reperelor pe care o aduce cu sine întunericul.

F. *Furul*. Scurta Parabolă a furului (hoţului) pune de asemenea la încercare (ca şi simbolismul somnului şi al nopţii) „coerenţa" monocoloră a simţului comun. Într-un context în care personajul principal, cel care urmează să vină, cel aşteptat, nu e altul decât Dumnezeu însuşi, recursul la figura categoric negativă a „hoţului" e stupefiantă. Poate fi a doua venire a lui Iisus asemănată cu un atac banditesc, cu o spargere? Ei bine, Evanghelia nu ezită să sugereze că cele două tipuri de evenimente au ceva în comun, „... precum un fur noaptea, aşa vine ziua Domnului" – se spune în Prima Epistolă către Tesaloniceni (5, 2; *cf.* Şi 2 Petru 3, 10; Apocalipsa 3, 3; 16, 15). Caracterul neaşteptat al Parusiei, survenirea „fără veste" (Luca 21, 34-35) a apoteozei finale, are – s-ar zice – ceva ameninţător: mântuire pentru unii, pedeapsă pentru alţii, beatitudine pentru unii, catastrofa pentru alţii. Dimensiunea dureroasă şi ultimativă a momentului face

122 Cf. C.H. Dodd, The Parables of the Kingdom, Nisbet & Co., London, 1936, p. 157, n. 1.

posibilă analogia cu durerile facerii (şi chin, şi euforie înnoitoare; *cf.* 1 Tesaloniceni 5, 3) şi cu potopul (Luca 17, 26-27: „Precum a fost în zilele lui Noe, aşa va fi şi în zilele Fiului Omului").

Preocuparea de a „pozitiva" precaritatea, defecţiunea, derapajul sau, în orice caz, de a da negativităţii o şansă revine sistematic în discursul evanghelic: fiul risipitor, iconomul nedrept, vameşul, tâlharul (cel de pe cruce), femeia păcătoasă – sunt tot atâtea chipuri ale indigenţei recuperate.[123]

În cazul de faţă, analogia dintre atacul de noapte al hoţului şi irumperea neaşteptată a Zilei de pe urmă valorifică, în primul rând, câteva certe asemănări: instantaneitatea, imprevizibilul, vulnerabilitatea celui care „nu se aşteaptă" sau aşteaptă nepregătit. Semnificative sunt însă şi deosebirile. Mai întâi e de observat că, în vreme ce în toate celelalte parabole cei care trebuie să vegheze sunt toţi slugi, în Parabola furului cel care „ratează" momentul e stăpânul casei. Rolurile se inversează: hoţul e Fiul Omului, iar stăpânul nevigilent e cel aflat în culpă[124]; un indiciu rapid al faptului că ierarhiile şi criteriile curente nu sunt relevante pentru evaluarea finală. „A te ţine treaz" (*gregoreo*) e o exigenţă universală. Şi stăpânul, şi slugile pot fi prinşi în delict de somnolenţă. Şi unul, şi ceilalţi ar veghea, „dacă ar şti". Dar nu ştiu. Prin urmare, vor fi luaţi prin surprindere. Aici însă intră în joc o diferenţă esenţială pentru a defini „calitatea" aşteptării: nu e sigur că furul va veni, dar e sigur că vremea împărăţiei va veni. *Nu* vrem să vină furul, dar *vrem* să vină Iisus. Cel care aşteaptă un hoţ lucrează cu o *ipoteză* (indezirabilă). Cel care aşteaptă Ziua de Apoi se mişcă în orizontul unei *certitudini* (dorite). Revenind, pe de altă parte, la disjuncţia comună dintre tâlharul rău şi tâlhăritul inocent,

123 „Eroi imorali" s-a spus. QT Tim Schramm, Kathrin Lowenstein, UnmoraUsche Helden. Anstofiige GleichnisseJesu, Vadenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1986.
124 J. Jeremias, apud C. Blomberg, op. cit., p. 249, n. 59.

vom spune că necazul nu e o perspectivă garantată în aceeaşi măsură în care e garantată perspectivă soluţiei benefice. E drept, nu e exclus ca soluţia să arate altfel decât ne-am imaginat, să se prezinte, într-o primă instanţă, ca un accident păgubos, dacă nu chiar ca o ameninţare. Fapt e că şi răul (potenţial), şi binele (promis) trebuie aşteptate cu aceeaşi „prezenţă de spirit", în aceeaşi, ecvanimă[125], stare de veghe.

G. În Parabola celor zece fecioare există un episod care, deşi în logica textului e perfect acoperit (n-aţi vegheat cum trebuie, *ergo* nu veţi intra la nuntă), poate provoca un anumit inconfort hermeneutic. E taina uşilor închise. Ştim, din alte pasaje evanghelice, că, în principiu, celui care vrea *şi cere* să intre i se permite să o facă. „A fi în afară" nu e o condiţie definitivă, mai ales când dorinţa de a ieşi din această condiţie e afirmată clar: „Cereţi şi vi se va da; căutaţi şi veţi afla; şi celui ce bate i se va deschide" (Matei 7, 7). Şi totuşi, fecioarelor „nebune" li se interzice accesul, în ciuda cererii lor de a-l obţine. „Intrarea" rămâne pecetluită (cf. şi Luca 13, 25). Exegeza feministă a găsit, în acest pasaj, prilejul unei dezlănţuite răzmeriţe ideologice[126]: nu e „normal" ca fecioarele înţelepte să nu dea puţin ulei şi „colegelor" lor mai nătângi şi nu e „normal" nici ca încurajarea din Evanghelia după Matei (7, 7) să nu fie respectată. Cât despre mire, el îşi încalcă propria conduită, procedând asemenea cărturarilor şi fariseilor, care închid împărăţia cerurilor dinaintea oamenilor (Matei 23, 13). E însă de la sine înţeles că parabola nu-şi propune să livreze un cod de bună (generoasă) purtare pentru un nobil internat de fete.

---

125 Ecvanimitate: a traversa cele patru anotimpuri cu un unic anotimp lăuntric.

126 V. Balabanski, „Opening the Closed Door: a Feminist Reading of the Wise and Foolish Virgins (Mt. 25, 1-13)", în M.A. Beavis (ed.), The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom, seria „The Biblical Seminar", 86, Sheffield Academic Press, London/New York, 2002, pp. 71-97. Cf. şi Luise Schottroff", Die Gleicbnisse fesu, Giiter- sloher Verlagshaus, Giitersloh, 2005, pp. 44-54.

Nu o lectură „sindicală” se aşteaptă de la noi. Iar despre modul hristic de a-i chema *pe toţi*, punând totuşi condiţii care să excludă suspendarea efortului participativ, a privegherii active, am mai vorbit.[127] Într-un capitol următor ne vom ocupa şi de complicata temă a uşilor care se închid şi se deschid, după un scenariu simbolic riguros şi nuanţat deopotrivă.[128] Deocamdată, ne vom opri la un detaliu al textului de natură să pună în lumină *ce se aşteaptă de la cel care aşteaptă*. Când cele cinci fecioare „nebune” insistă să intre în spaţiul serbării, spunând „Doamne, Doamne, deschide-ne!”, răspunsul lui Iisus nu e unul ritos punitiv. El invocă mai curând o criză de cunoaştere şi de *recunoaştere*: „adevăr vă spun, pe voi nu vă ştiu!” Pasajul aminteşte de capitolul 7 din aceeaşi Evanghelie (7, 21: „Nu tot cel ce-Mi zice: Doamne, Doamne! va intra în împărăţia cerurilor” şi 7, 23: „Niciodată nu v-am cunoscut pe voi”: *oudepote egnon hymas*). Un pasaj asemănător oferă Luca 13, 25, cu răspunsul lui Iisus, reluat la 13, 27: „Nu ştiu de unde sunteţi…” (*ouk oida hymaspothen este*). Blocarea accesului nu e, propriu-zis, o *interdicţie*. E absenţa totală a „petentului” din spaţiul aşteptării, absenţă care se traduce într-o gravă pierdere de identitate. Cel care cere să „între” fără *afi intrat deja* în spaţiul unei expectative lucide şi încrezătoare nu e *recognoscibil* din punctul de vedere al mirelui. De vreme ce, înainte de a solicita intrarea, n-ai intrat în dialog cu instanţa de la care aştepţi „deschidere”, de vreme ce n-ai avut nicio iniţiativă şi n-ai anticipat prin niciun gest trecerea pragului spre meta-lumea sărbătorii cereşti, eşti în situaţia de a nu avea chip, de a nu fi un partener bine profilat al marii întâlniri. Ca să-l cunoşti pe cel aşteptat, trebuie, cu alte cuvinte, să fii recunoscut de el, ca unul care a

127 Cf supra, pp. 25 şi urm., p. 36 etc.
128 Cf infra, pp. 245 şi urm.

*semnalizat* mai de mult, într-un fel sau altul, intenţia contactului. Pe scurt, nu poţi intra la petrecere *neanunţat*. E nevoie de o „parolă”, de un mic ritual al salutului reciproc, de reciprocitatea unei preîntâlniri. Dacă n-ai trecut printr-o asemenea experienţă „niciodată” (*coudepote*), n-ai nicio şansă: rămâi *afară*. Gazda nu te-a perceput *niciodată* în anturajul ei potenţial. „Nu ştiu de unde sunteţi”, nu ştiu de unde să vă iau, n-am nicio experienţă de comunicare cu voi – spune mirele. Pentru a fi preluat, trebuie să fii *situat*, să ai un amplasament de demaraj (cf. *z* Timotei 2, 12: „dacă-L tăgăduim, şi El ne va tăgădui”). Textul din capitolul 13 al Evangheliei după Luca foloseşte, în mod semnificativ, de două ori (Luca 13, 25 şi Luca 13, 26) verbul „a începe”, ca pe un antidot la „niciodată”. Dar e un fel de a începe prea târziu: „… veţi începe (*arxesthe*) să staţi afară şi să bateţi la uşă…” şi „veţi începe să ziceţi”. Dar *a începe* să baţi la uşă abia când uşa ţi se închide în faţă e o întreprindere perdantă. Începutul trebuie pus la timp. Iar aşteptarea nu e altceva decât a începe la timp, a arvuni din vreme recunoaşterea celui aşteptat, întâlnirea cu el. Altfel spus, a începe să-l simţi prezent încă din intervalul absenţei lui.

**Despre îndrăzneală şi perseverenţă**
**Prietenul de la miezul nopţii**

Luca II, 5-8: şi le-a zis: Cine dintre voi, având un prieten, de se va duce la el în miez de noapte şi-i va zice: Prietene, împrumută-mă cu trei pâini, că mi-a venit un prieten de pe drum şi n-am ce să-i pun dinainte; dar acela, răspunzând dinlăuntru, i-ar zice: Nu-mi da de lucru! acum uşa e-ncuiată şi copiii mei sunt în aşternut cu mine; nu pot să mă scol să-ţi dau… Vă spun Eu vouă: Chiar dacă nu se va scula şi nu-i va da pentru că-i este prieten, pentru

îndrăzneala lui, totuşi, se va scula şi-i va da cât îi trebuie.

**Judecătorul nedrept şi văduva stăruitoare**

Luca 18, 1-18: Şi le-a spus o parabolă, cum că trebuie să se roage-n toată vremea şi să nu-şi piardă curajul, zicând: "Într-o cetate era un judecător care de Dumnezeu nu se temea şi de om nu se ruşina. Şi în cetatea aceea era şi o văduvă şi venea la el, zicând: Fă-mi dreptate asupra potrivnicului meu!... şi pentru o vreme n-a vrut; dar după aceea şi-a zis în sine: deşi de Dumnezeu nu mă tem şi de om nu mă ruşinez, totuşi, fiindcă văduva aceasta nu-mi dă pace, îi voi face dreptate, ca să nu vină să mă necăjească la nesfârşit." şi a zis Domnul: „Auziţi voi ce spune judecătorul cel nedrept? Dar oare Dumnezeu nu le va face dreptate aleşilor Săi care strigă spre El ziua şi noaptea, El, Care rabdă-ndelung pentru ei? Vă spun Eu vouă că degrab le va face dreptate. Dar Fiul Omului, când va veni, va găsi El oare credinţă pe pământ?"

Am inventariat, până acum, diferite forme de opacitate faţă de mesajul hristic: obtuzitatea mentală, exaltarea pasageră, preocuparea excesivă pentru grijile lumii, abuzul spiritului critic, agresivitatea gregară. Prin contrast, am identificat câteva trepte ale receptivităţii, mergând de la simpla disponibilitate la disponibilitatea vectorială a aşteptării, înţeleasă ca atenţie *la* şi deschidere *spre* apelul împărăţiei. Dar aşa cum opacitatea poate fi ofensivă, ba chiar criminală (ca în Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei), receptivitatea poate şi ea să iasă din registrul unei binevoitoare, absorbante pasivităţi, pentru a trece în acela al ieşirii în întâmpinare, al acţiunii, al asediului curajos. „A fi gata (şi bucuros) să primeşti" evoluează spre „a cere perseverent să ţi se dea". Credinţa smerită nu exclude „atacul", credinţa *în act*, abordarea tranşantă, necomplezentă, a „distribuitorului" ei. Credinţa poate fi, uneori, o formă de *combativitate*, un mod de a

pune la lucru virtuţi „de front”: temeritate, tenacitate, îndrăzneală, „îndrăzniţi! Eu am biruit lumea!” spune Iisus (Ioan 16, 33). Dar nu numai pentru a birui lumea e nevoie de îndrăzneală.

Nu numai provocările vieţii curente cer cutezanţă. Nici lumea de dincolo de lume, lumea împărăţiei, nu se cucereşte fără o viguroasă mobilizare de energie, fără „dulcea violenţă” (Protos. Arsenie Boca) a asaltului duhovnicesc, fără luptă: luptă cu sine („războiul nevăzut”), dar şi revendicare *ne-ruşinată* a dreptului de a intra în orizontul mântuirii. „Din zilele lui Ioan Botezătorul până acum împărăţia cerurilor se ia prin asalt, iar cei ce dau asaltul o cuceresc.” (Matei îi, 12; *cf.* Şi Luca 16, 16) Textul grecesc foloseşte, în acest pasaj, verbul *biazo*, a forţa, a recurge la violenţă. Nu răbdarea flască, exsanguă, e virtutea cuceritorului, ci *răbdarea de a asedia*, de *a forţa*, neodihnit, zidurile cetăţii vizate. Despre acest nobil „război” e vorba în cele două parabole de mai sus. Un război pe care l-a dus şi l-a câştigat Iov, prin discursul său revendicativ, disperat, neezitând să ceară socoteală şi să-şi proclame nevoia de a înţelege. Lipsa lui de sfială pare să placă mai mult lui Dumnezeu decât retorica „cuviincioasă”, convenţională, a prietenilor săi Elifaz, Bildad şi Ţofar, dispuşi să-l mustre înţelepţeşte, ca nişte avocaţi sârguincioşi ai Creatorului. Aţi greşit – le spune, în final, Dumnezeu. Iov a fost mai în adevăr decât voi. Şi nu vă voi ierta decât dacă Iov însuşi mi-o va cere (Iov 42, 7-10).

Cuvântul cheie al parabolei despre „prietenul de la miezul nopţii” este *anaideia*, care se traduce prin „neruşinare”, „impudoare”, „sfruntare”, „insolenţă”, „insistenţă supărătoare”. Versetul 8 din corpul textului e singurul loc din întregul Nou Testament în care acest cuvânt apare ca atare. În Vechiul Testament, el se regăseşte o singură dată, în Cartea înţelepciunii lui Iisus, Fiul lui Sirah 25, 22. Lumea veche, greco-romană sau

iudaică, nu consemnează decât accepţiunea *negativă* a termenului. E opusul modestiei, al respectului, al smereniei.[129] „Dumnezeu urăşte neruşinarea (*anaideia*)" – spune Plutarh[130]. Sf. Vasile cel Mare încă vede în ea „o imitaţie a diavolului"[131]. Dar Sf. Ioan Gură de Aur admite că neruşinarea poate fi *şi* „bună", dacă duce la salvarea sufletului.[132] E greu de susţinut, cum o face Bernhard Heininger, că, în perioada Noului Testament, *anaideia* încetează să mai fie compact negativă[133], dar e un fapt că, în parabola de care ne ocupăm, ea capătă o neaşteptată îndreptăţire. Trebuie să ne întrebăm, totuşi, în ce condiţii, căci a predica, pur şi simplu, neruşinarea ca virtute, fără alt comentariu, poate conduce la pernicioase sminteli.

Personajul central al parabolei, cel care îşi inoportunează prietenul în puterea nopţii, are cel puţin două justificări pentru neruşinarea sa. Mai întâi, se adresează unui *prieten*. Neruşinarea permisă e cea care survine pe fondul unei relaţii deja constituite, al unor afecte şi cooperări prealabile. E o îndrăzneală *consimţită*, principial, de ambele părţi. Cu un prieten îţi poţi permite, uneori, ceea ce nu îţi poţi permite cu un străin. Numai pe baza unui asemenea context, îndrăzneala e tolerabilă, dacă nu chiar recomandabilă. Dumnezeu însuşi poate fi tratat cu acest tip de neruşinare, de vreme ce, între El şi omul credincios, există o legătură, un raport de „amiciţie", adică de iubire. Vechiul Testament confirmă, în repetate rânduri, afecţiunea Creatorului pentru poporul Său. E un popor pe care l-a „ales" şi pentru care

129 Pentru o analiză istorică a cuvântului, cf. Klyne Snodgrass, „Anaideia and the Friend at Midnight (Luke n, 8)", în Journal of Biblical Literature, nr. 116, 1997, pp. 505-513.
130 De hide et Osiride, 363F-364.
131 Despre renunţarea la lume, 31.648.21, apud K. Snodgrass, Stories with Intent..., ed. cit., p. 439.
132 Cf. Sf. loan Gură de Aur, De Caeco et Zaechaeo, 59.601.42-46.
133 Cf Bernhard Heininger, Metaphorik, Erzählstruktur und szeniscb- dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas, Aschen- dorff, Miinster, 1991, pp. 106-107.

are un ataşament mereu reiterat (*cf.* Paralipomena 20, 7; Isaia 41, 8 etc.). Iar când e vorba de iubire aproape totul este îngăduit („Iubeşte şi fă ce vrei!" sună îndemnul Fericitului Augustin). Căci iubirea „rabdă-ndelung" şi „pe toate le suferă" (1 Corinteni 13, 4, 7). Prieten nu e însă, în textul parabolei, numai cel apelat. Prieten e şi musafirul. Iar aici intră în joc o a doua justificare a celui care cere: *ospitalitatea*, o valoare la mare preţ în lumea antică. Cel care cere, comiţând un act de transgresiune riscantă, nu cere pentru sine, nu-şi „deranjează" amicul pentru un beneficiu propriu, ci pentru a împlini un ritual tradiţional şi pentru a-şi onora aproapele. Ne-ruşinarea nu este, prin urmare, un gest arbitrar, un capriciu temperamental, o formă de proastă creştere. Este expresia-limită a unei nevoi de *soluţie*. Este, s-ar putea spune, o *obligaţie* şi, la urma urmei, o *jertfă*, căci implică, într-o primă instanţă, asumarea unei posturi de precaritate morală: te pui, voluntar, într-o lumină nefavorabilă, de dragul altuia. În anumite împrejurări, *anaideia* poate evoca, aşadar, o anumită versiune a *curajului*.[134]

Pentru cine are fie şi o minimă experienţă a rugăciunii, un anumit tip de „jenă" prost plasată e un sentiment frecvent. Cum pot îndrăzni să mă rog, dintr-o dată, pentru ceva, când, în restul timpului, trăiesc în afara oricărei reguli duhovniceşti? Sau: cum să cer ajutor când sunt la ananghie, de vreme ce, când nu sunt, uit cu totul de rugăciune? Cum să pretind favoruri, când amân mereu să mulţumesc pentru cele deja primite? Sau, şi mai apăsat: cum să cer lui Dumnezeu să se ocupe de micile mele nevoi şi necazuri? Parabola prietenului de la miezul nopţii răspunde acestor „dileme" cu o suverană simplitate: când eşti într-o situaţie care impune solicitarea promptă a unui ajutor, nu sta pe gânduri. Fă-o! Lasă deoparte căldicelul „bunelor moravuri", acceptă să te faci

134 Cf. Hultgren, op. cit., p. 227.

antipatic, să depăşeşti „măsura”, să-ţi inoportunezi partenerul, fie el prietenul de-alături sau Dumnezeu. Altfel, te vei compromite, tocmai pentru că eşti preocupat, în chip nevrotic, de orgoliul de a nu te compromite. La fel cum cel care va dori să-şi păstreze, cu orice preţ, viaţa şi-o va pierde (Matei io, 39).

Interpretarea acestei parabole, ca a tuturor celorlalte, acoperă un spectru larg de ipoteze. Pentru unii, esenţial e să stabilim la cine se referă, în text, „neruşinarea”. Nu cumva la cel din casă, dispus să satisfacă dorinţa prietenului său de teamă că, în caz contrar, s-ar putea face de ruşine? în ce ne priveşte, nu credem că textul propriu-zis lasă loc unei asemenea „subtilităţi” care, de altfel, i-ar schimba cu totul sensul. Partizanii „moralinei” (excesul moralizator de care vorbea Nietzsche) preferă să declare că avem de-a face cu o parabolă despre prietenie sau despre necesitatea întrajutorării. Cei mai mulţi susţin, cu bune argumente, că ceea ce ni se oferă este o parabolă despre *perseverenţa în rugăciune*. Şi e adevărat că, în Evanghelia după Luca, rugăciunea se bucură de o atenţie specială (3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18; 9, 28; îi, i; 23, 34), după cum e adevărat că parabola e precedată, nemijlocit, de „Tatăl nostru”, oferit de Iisus discipolilor ca model de rugăciune. Pe de altă parte, în corpul parabolei, nu e vorba nici de *continuitatea* cererii, nici de o insistenţă *reiterată*. Ni se relatează un incident care are loc o singură dată.[135] E, în acelaşi timp, limpede că scopul explicit al parabolei este exaltarea contrastului dintre prietenul ezitant din casă şi Dumnezeu, care, spre deosebire de el, nu va ezita să răspundă neîntârziat credinciosului care se roagă. Din punctul nostru de vedere, parabola vorbeşte, preponderent, despre

135 Pentru toată această dezbatere, cf. Snodgrass, Stories with Intent..., ed. cit., pp. 447-448 şi p. 734, n. 46. Cf. şi Walter L. Liefeld, „Parables on Prayer (Luke 11, 5-13; 18, 1-14)", în Richard N. Lon- genecker (ed.), The Chalenge of Jesus' Parables, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2000, pp. 240-262.

legitimitatea *necondiţionată* a rugăciunii. Nimic, nicio cutumă de „bună purtare”, nicio regulă de „etichetă”, nicio „reţinere” convenţională nu pot fi invocate pentru a amâna, sau a suprima, impulsul de a te ruga. Nu e „ruşinos” să adopţi, când urgenţa existenţială o cere, amplasamentul cerşetorului.[136] Ceri pentru a supravieţui şi ai dreptul (eşti chiar invitat) să o faci.

Dislocarea simţului comun, valorizarea insolită a ceea ce, pentru mulţi, e pură negativitate face parte, fără îndoială, din strategia curentă a omileticii hristice. În această privinţă, nu e de respins dimensiunea „subversivă” a parabolei noastre. Reabilitarea ne-ruşinării, includerea ei printre căile posibile ale întâlnirii cu Dumnezeu, subminarea prejudecăţilor comportamentale curente, a conformităţilor sociale inhibitorii constituie, toate laolaltă, modalităţi de a aşeza lumea în altă perspectivă decât cea îndeobşte acceptată.[137] Ne-ruşinarea nu e neapărat rea, după cum ruşinea nu e neapărat bună: „Pentru că este o ruşine care duce în păcat şi este o ruşine care înseamnă mărire şi har” (Cartea înţelepciunii lui Iisus, Fiul lui Sirah 4, 21; *cf.* Şi dezvoltările ample pe tema adevăratei şi falsei ruşini din capitolele 41 şi 42).

Prieteniei şi ospitalităţii care par să justifice ne-ruşinarea „petentului” de la miezul nopţii, i se adaugă, în Parabola judecătorului nedrept şi a văduvei stăruitoare, o a treia motivaţie: setea de dreptate. Când crezi în dreptatea ta şi în *dreptul de a avea* (respectiv *de a ţi se face*) *dreptate*, nu trebuie să-ţi abandonezi niciodată revendicarea. Dacă, în parabola anterioară, termenul-cheie era *anaideia*, aici avem de-a face cu o combinaţie între *ekdikesis* (dreptate, reparaţie moral-juridică, revanşă,

136 E o temă invocată, „neruşinat", de Luther. Cf. R Zimmermann (ed.), Kompendium..., ed. cit., p. 562.

137 Cf., pe acest subiect, opinia lui Herman C. Waetjen, „The Subversion of «World» by the Parable of the Friend at Midnight", în Journal of Biblical Literature, nr. 120, 2001, pp. 703-721.

răzbunare, despăgubire, sancţiune reparatorie. *Cf* 18, 5 şi 18, 7-8) şi *me enkakein* (lat. *Non deficere*, a nu te lăsa, a nu descuraja, a nu abandona, a nu te slei. *Cf*. 18, 1). Parabola dintâi era despre „rentabilitatea" îndrăznelii, aceasta e despre „rentabilitatea" perseverenţei. Dar nu orice fel de perseverenţă. Nu ni se recomandă *obstinaţia* oarbă, rezultată din îndreptăţirea inflaţionară a Eului propriu, ci *încrederea* neabătută în dreptatea lui Dumnezeu. Judecătorul nedrept nu urmează să pună în fapt dreptatea *lui*, ci dreptatea al cărei garant e Judecătorul suprem. S-a observat, pe bună dreptate, că textul nu conţine niciun echivalent al cuvântului „a cere". Văduva vine la înaltul funcţionar *zicând* etc. Etc. Ea *afirmă* că *are* dreptate (prin urmare pretinde ceea ce *deţine* deja). Judecătorul trebuie doar „să se teamă de Domnul" şi „să se ruşineze de oameni", adică să facă ceea ce nu-i stă în fire şi să respecte oficiul de *mediator* între Instanţa supremă şi cel (cea) care se justifică prin credinţa sa în intervenţia recuperatorie a acestei instanţe. Pe scurt, judecătorul trebuie să nu mai funcţioneze în numele său, ci în numele unei dreptăţi transcendente.

Comentatorii declară, adesea, că Parabola judecătorului nedrept şi a văduvei stăruitoare e una dintre cel mai dificile. La prima vedere, e o declaraţie excesivă. Textul e, totuşi, limpede: e o parabolă din categoria definită în retorica iudaică prin expresia *qal wahomer* (lat. *A minori ad maius*): „dacă X, atunci cu atât mai mult Y". Dacă un personaj calificat drept negativ, sau drept un om oarecare, nu poate evita să facă dreptate, atunci cu atât mai mult Dumnezeu o va face. Dacă un prieten te ajută cu preţul inconfortului propriu, atunci cu atât mai mult lui Dumnezeu îi va fi la îndemână să te ajute când o ceri.

Simplitatea şi evidenţele nu par să fie însă, întotdeauna,

pentru exegeţi, criterii de lucru obligatorii. Unul dintre ei găseşte de cuviinţă să condamne insistenţa văduvei ca pe o încercare de a corupe un judecător altfel cinstit. În materie de dreptate, orice presiune din afară e ilicită...[138] Un altul, marxizant, crede că meritul principal al văduvei este de a fi produs o breşă în aparatul justiţiei curente, manipulat de interesele clasei dominante.[139] Bernard B. Scott o dojeneşte pe biata femeie pentru impoliteţe.[140] Din unghi feminist, văduva e un caz tipic de abuz al oficialităţilor ecleziastice în raport cu enoriaşii sexului slab.[141] Hermann Binder e de părere că judecătorul nedrept şi văduva stăruitoare sunt o punere în scenă ironică a relaţiilor dintre Iisus şi ucenicii săi.[142] Mai subtil, Dan Otto Via preferă o interpretare jungiană: parabola vorbeşte despre eul masculin care înclină să nu asculte de *anima*, arhetipul feminităţii din adâncul inconştientului său.[143] Cum vedem, literatură de specialitate nu e în criză de imaginaţie.

Pentru a reveni la text, vom admite că un aspect *real* al dificultăţii lui e de neocolit. Şi anume: primul verset al parabolei anunţă, ca temă, practica rugăciunii (iar parabola care îi urmează, a Vameşului şi Fariseului, preia aceeaşi temă), în vreme ce substanţa propriu-zisă a celorlalte versete se organizează, mai curând, în jurul temei dreptăţii şi a luptei nepotolite pentru obţinerea ei. Iar finalul deschide spre o interogaţie eshatologică, de natură, credem, să schimbe datele interpretării: „Dar Fiul

---

138 C.W. Hedrick, Parables as Poetic Fictions: the Creative Voice of Jesus, Hendrickson Publishers, Peabody, 1994.
139 W.R Herzog, Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed, ed. cit., pp. 215-232.
140 Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus, Fortress, Minneapolis, 1989, p. 183.
141 Cf. Robert M. Price, „The Widow Traditions in Luke-Acts. A Feminist-Critical Scrutiny", în Society of Biblical Literature Dissertation Series, nr. 155, 1997, pp. 191-201.
142 Das Gleicbnis von dem Richter und der Witwe, Lk. 18, 1-8, Neukir- chener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1988.
143 Cf. „The Parable of the Unjust Judge. A Metaphor of the Unrealized Self", în Daniel Patte (ed.), Semiology and Parables, Pickwick, Pittsburgh, 1976, pp. 1-32.

omului, când va veni, va găsi El oare credinţă pe pământ?” (18, 8) Din această perspectivă, mesajul parabolei pare să fie altul decât cel consacrat. E o parabolă despre încrederea inflexibilă în justiţia finală, indiferent *când* şi *cum* se va pronunţa. Cei care, în ciuda „întârzierilor” greu de înţeles ale „jurisprudenţei” divine, în ciuda relelor care par, uneori, să aibă câştig de cauză, păstrează intactă certitudinea echităţii finale, cei care vor răspunde încrederii răbdătoare a lui Dumnezeu prin încrederea *lor* răbdătoare în El sunt *pregătiţi* cum se cuvine pentru a doua venire a Fiului. A credita dreaptă judecată a Zilei de pe urmă e unul din modurile de a fi *receptiv* la nimbul ei, unul din chipurile *aşteptării active* a împlinirii ei. *Pis tis* nu înseamnă doar „credinţă”, ci şi „fidelitate”, „încredere”, depăşire a anxietăţii, *tăria* de a rămâne credincios pariului tău.[144] În contextul dat, *pistis* e virtutea esenţială şi explicaţia stăruinţei cu care văduva îşi cere dreptul.

Această interpretare nu presupune neapărat excluderea interpretării clasice. Rugăciunea stăruitoare apare în mai multe locuri din Scriptură ca model de tenacitate răsplătită. E cazul femeii canaaneence care cere să-i fie vindecată fiica, chiar dacă, într-o primă instanţă, cererea ei nu pare să fie luată în seamă (Matei 15, 22-28; Marcu 7, 24-30). Iisus însuşi se roagă patetic pe Muntele Măslinilor (Luca 22, 41-44). Dreptatea Tatălui e, în alte locuri, cerută cu o dramatică insistenţă (*cf.* Apocalipsa 6, 10) şi livrată, în cele din urmă, fără rabat: „Ruga celui smerit a străbătut norii şi până ce ea nu ajunge la ţintă, el nu se va mângâia. Nu se va opri până când Cel Preaînalt nu-l va cerceta şi îi va judeca pe cei drepţi şi va face dreptate” (Cartea înţelepciunii lui Iisus, Fiul lui Sirah 35, 17-18).

---

144 Cf. Snodgrass, Stories with Intent..., ed. cit., pp. 456 şi 461-462. Suntem cu totul de acord cu analiza autorului.

Să menţionăm şi faptul că *văduva* (*chera*) face parte din seria eroilor umili asupra cărora se concentrează consecvent atenţia şi mila lui Dumnezeu. Împreună cu *orfanul* şi cu *străinul*, ea era, în ambianţa iudaică, o figură a vulnerabilităţii, a degradării sociale, impunând protecţia publică (*cf.* Imperativul bunului tratament al văduvei „adevărate" la 1 Timotei 5, 3-16). Pe de altă parte, văduva poate avea ea însăşi un comportament derapant, după cum poate deveni şi o convingătoare ilustrare a excelenţei ascetice (cf. Luca 2, 36-38).[145] Ascultătorul parabolei e îndemnat, în fond, să se identifice cu tenacitatea salutară a personajului ei feminin. Văduva revine, de altfel, ca atare în mai multe locuri din textele lucaniene (cf. Luca 4, 25-26; 7, 11-17; 20, 47; 21, 1-4; Fapte 6, 1-6; 9, 39-41). Ea trăieşte, de fapt, cu un acut sentiment tragic, absenţa „mirelui", a celui care va „răzbuna" nedreptatea destinului ei. A aştepta înseamnă, întrucâtva, a asuma condiţia unei văduvii încrezătoare, a unei *lipse* care se va anula la capătul vremurilor.

### Creativitatea şi riscul asumat ca forme ale receptivităţii Talanţii

Matei 25, 14-30: aceasta este asemenea unui om care, plecând departe, şi-a chemat slugile şi le-a încredinţat avuţia sa: unuia i-a dat cinci talanţi, altuia doi, altuia unul, fiecăruia după puterea lui, şi a plecat. Îndată plecând cel ce primise cinci talanţi, a lucrat cu ei şi a câştigat alţi cinci talanţi. De asemenea, şi cel cu doi a câştigat încă doi. Iar cel care primise un talant s-a dus, a săpat în pământ şi a ascuns argintul stăpânului său. Şi după multă

145 Despre sociologia văduviei în Antichitatea iudaică şi despre ceea ce a putut fi numit „spiritualitatea văduviei" (Witwenspiritualität), cf. Annette Merz, „Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe) Lk. 18, 1-8", în Kompendium..., ed. cit., pp. 672 şi 676-677. Autoarea aminteşte şi portretele vetero-testamentare ale câtorva văduve „de succes": Tamar, Judith, Ruth, mama celor şapte fii din 4 Macabei 14, 11-17, 6 şi femeia din Tekoa (1 Samuel 14).

vreme a venit şi stăpânul acelor slugi şi s-a socotit cu ele. Şi apropiindu-se cel care primise cinci talanţi, a adus alţi cinci talanţi, zicând: Doamne, cinci talanţi mi-ai dat; iată alţi cinci talanţi am câştigat cu ei. Zisu-i-a stăpânul: Bine, slugă bună şi credincioasă, peste puţine ai fost credincioasă, peste multe te voi pune; intră întru bucuria domnului tău. Apropiindu-se şi cel care primise doi talanţi, a zis: Doamne, doi talanţi mi-ai dat; iată alţi doi talanţi am câştigat cu ei. Zisu-i-a stăpânul: Bine, slugă bună şi credincioasă, peste puţine ai fost credincioasă, peste multe te voi pune; intră întru bucuria domnului tău. Apropiindu-se apoi şi cel care primise un talant, a zis: Doamne, te-am ştiut că eşti om aspru, care seceri unde n-ai semănat şi aduni de unde n-ai răspândit şi, temându-mă, m-am dus de am ascuns talantul tău în pământ; iată, ai ce este al tău. Şi răspunzând stăpânul său, i-a zis: Slugă vicleană şi leneşă, ştiai că secer unde n-am semănat şi adun de unde n-am răspândit? Se cuvenea deci să dai argintul meu la zarafi şi eu, venind, aş fi luat ceea ce este al meu cu dobândă. Aşadar, luaţi de la el talantul şi daţi-l celui care are zece talanţi. Că tot celui ce are i se va da şi-i va prisosi, iar de la cel ce nu are se va lua şi ceea ce i se pare că are. Iar pe sluga cea netrebnică aruncaţi-o întru întunericul cel mai din afară. Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor.

I

Parabola aceasta ne aduce în atenţie încă un chip al *receptivităţii ofensive*. Nu e suficient să primeşti, dacă prin „a primi” înţelegi strict „a încasa”, a păstra timorat, neproductiv, ceea ce ţi se încredinţează. A-ţi valorifica „talantul” înseamnă a-l pune la lucru, a-l administra astfel încât să rodească, a-l potenţa şi a-l multiplica. Mesajul hristic trebuie ascultat, dar asta e altceva decât să te complaci în rolul de „depozitar” cuminte al *literei* lui. Ascultarea vie, eficientă, dublează gestul absorbţiei prin

*reactivitate*. Îngânarea mecanică, tezaurizarea pioasă, fără participare, fără dezbatere şi îmbogăţire interioară, nu e un act de credinţă, ci unul de înregimentare anonimă. Sluga sterilă, cea condamnată de stăpân la „întunericul cel mai din afară" e caracterizată, în text, prin trei adjective semnificative: *poneros* (rău, tradus în versiunea românească prin „viclean"), *okneros* (pasiv, inactiv, inert, reprodus în română prin „leneş") şi *achreion* (bun de nimic, ne-trebnic). Aşadar, supunerea inertă, conformitatea nereflectată, netrebnicia, apatia, lentoarea existenţială sunt tot atâtea maladii ale receptivităţii.

În aparenţă, „darurile" cu care suntem „însemnaţi" sunt diferite: cinci talanţi, doi talanţi, unul singur. În realitate, ni se încredinţează atât cât „reţeta" noastră spirituală poate duce. Şi atât cât e nevoie în economia globală a comunităţii şi a lumii. Se dă „fiecăruia după puterea (*dynamis*) lui" (*cf*. Şi i Petru 4, 10: „Fiecare după darul pe care l-a primit" şi 1 Corinteni 12, 4: „Sunt felurimi de daruri duhovniceşti, dar e acelaşi Duh"). Nu atât despre *cantitatea* darurilor încredinţate e vorba[146], cât despre *calităţile* lor specifice. Fiecare dispune de o înzestrare distinctă, de un „talent"[147] particular (*cf*. Romani 12, 6-8, şi 1 Corinteni 12, 7-n), pe care nu le poate delega altora. Fructificarea a ceea ce ai primit îţi revine în întregime. Eşti solicitat să fii un bun administrator al „harului celui de multe feluri al lui Dumnezeu" (1 Petru 4, 10). De altfel şi recompensa, indiferent de greutatea darului (ducând la performanţe fatalmente inegale), e *aceeaşi'*, stăpânul mulţumeşte primelor două slugi cu exact aceleaşi cuvinte.

---

146 Specialiştii au calculat valoarea relativă a sumelor încredinţate, după criteriile secolului I d. Hr.: 1 talant ar fi echivalat cu salariul pe 20 de ani al unui lucrător obişnuit. Aşadar, 5 talanţi ar fi însemnat salariul pe 100 de ani al aceluiaşi lucrător. E vorba, deci, de sume uriaşe. Cf Arnold Hultgren, op. cit., pp. 274-275.

147 Cuvântul „talent" aşa cum îl înţelegem astăzi îşi are, se pare, obârşia în această parabolă, chiar dacă a intrat în uzul modern al limbilor europene abia în secolul XV. Cf. K. Snodgrass, op. cit., p. 528.

Virtuţile pentru care slugile „bune şi credincioase” sunt tratate cu mărinimie sunt creativitatea şi curajul de a risca. Creativitatea presupune capacitatea de a transforma simpla *achiziţie* în *câştig*. Recepţia se întregeşte, devine funcţională, prin ceea ce poţi *adăuga* valorii ei, adică prin dimensiunea ei *roditoare* (cf. între altele, Matei 21, 43). E una din provocările decisive ale vieţii spirituale. Dogma nu ţi se dă ca o doctrină oarecare, ca un bloc îngheţat de sentinţe definitive, care trebuie „executate” somnambulic. E nevoie de *trezie*, de „lucrare” intimă, de libertatea şi forţa de *a digera* adevărul revelat în aşa fel încât el să te locuiască în chip fertil, să te transforme, să se resoarbă în chimia *unică* a persoanei tale. Evident, „a lucra” îndrăzneţ cu mesajul hristic e o întreprindere riscantă. Poţi deraia, poţi inventa „pogorăminte” acomodante, poţi sfârşi prin a impune, în mod interesat, adevărului limitele propriei tale inaptitudini sau fantezii. Dar, după învăţătura parabolei, riscul e, chiar şi în aceste condiţii, preferabil conservării hapsâne. Nu ni se spune cum ar fi reacţionat stăpânul dacă cele două slugi cu aptitudini lucrative ar fi pierdut totul, în încercarea lor de a înmulţi talanţii căpătaţi. Ni se spune doar că riscul e mai rentabil decât imobilitatea temătoare a slugii „păstrătoare”. Păstrătoare, strict păstrătoare, e *litera*. *Duhul* e un agent multiplicator, o avere pusă în act, un potenţial de îmbogăţire practic nelimitat.

Nu e acesta, oare, raportul între Scriptură şi Tradiţie? Tradiţia e ceea ce ni se dă „în plus”, prin creativitatea şi îndrăzneaţă înţelepciune a Părinţilor. Revelaţia e un dar, iar Tradiţia, ca *paradosis*, e preluarea şi transmiterea continuă, multiplicată, a darului: *predanie*, datină (distinctă de „cutuma” strict omenească. *Cf* Matei 15, 6; Marcu 7, 8-9, 13; Coloseni 2, 8). Ea se dă celui ce are deja, adică celui ce deţine deja temeiul

scripturar, după cum Legea cea Nouă se dă celui care are deja Legea cea Veche. Atitudinea de tip *sola Scriptura* e atitudinea slugii „păstrătoare", înfricoşată de riscul unei convieţuiri mereu reînnoite cu textul sacru. La fel – par să spună Evangheliile – opacitatea celor care, respectând Legea cea Veche în rigoarea ei formală, refuză vestea cea bună a Legii Noi stă sub primejdia paraliziei spirituale, a unui letal imobilism. Nici adepţii Legii celei Noi nu sunt însă scutiţi de această primejdie, dacă se conformează crispat preceptelor ei. Diferenţa dintre primele două slugi şi sluga a treia este diferenţa dintre adepţii care se supun însărcinării primite cu *bucurie*, cu o anumită vervă procedurală, şi cei care o fac de *frică*, preocupaţi numai de securitatea lor personală. Multiplicatorii acţionează pentru profitul altuia. Păstrătorul se gândeşte numai la siguranţa sa, la obţinerea maximei certitudini pe principiul minimei rezistenţe. Multiplicatorii sunt invitaţi să „intre" în spaţiul sărbătoresc al răsplăţii, să treacă, aşadar, *din afară înăuntru*. Dimpotrivă, păstrătorul „leneş" e azvârlit în „întunericul cel mai din *afară*". E o confirmare a faptului că se poate trece din spaţiul excluziunii în acela al comuniunii, că Iisus lasă o şansă celor „din afară", cerându-le, însă, nu doar o conformitate birocratică sau cazonă, ci o reacţie vie, curajoasă, de *cooperare* cu adevărul Său. Iisus e, de altfel, un maestru al riscului. Să nu uităm că Parabola talanţilor e situată de Matei *după* intrarea în Ierusalim (cap. 21), adică după declanşarea ultimului episod din viaţa pământească a învăţătorului. Acum va avea loc confruntarea supremă cu mai-marii cetăţii, cu fidelitatea ucenicilor săi, cu moartea. Răstignirea va fi marele său gest multiplicator. Talantul întrupării, sămânţa împărăţiei sădită de El prin faptă şi cuvânt vor da rod înmiit.

Nu vom încărca memoria cititorului cu puzderia de speculaţii

şi detalii contextuale adusă în scenă de unii exegeţi, pentru a lămuri „ştiinţific” numeroasele *realia* din corpul textului. Nu ni se pare revelator să ne întrebăm dacă sluga netrebnică nu e, cumva, mai corectă decât confraţii săi, de vreme ce respectă diferenţa dintre banii lăsaţi în grijă pentru păstrare şi banii oferiţi pentru a fi sporiţi prin cămătărie sau investiţii profitabile. Nu credem, cum crede Christian Münch, că parabola în discuţie are ca teatru de desfăşurare „lumea finanţelor” şi se ocupă de problema administrării de bunuri.[148] Înţelegem să situăm Parabola talanţilor în perspectivă analiticii receptivităţii, care constituie dominanta capitolului de faţă. Mesajul ei, din punctul nostru de vedere, este limpede: nu e un primitor adecvat al adevărului decât cel care îl trăieşte ca miză a unei transfigurări personale, ca materie a unui pariu riscant, ca participare curajoasă la „întruparea” lui. Restul e solemnitate de catedră.

În ultimă instanţă, parabola de faţă e şi o parabolă despre miza hermeneuticii. Ce face, în definitiv, comentatorul unui text? Ia textul ca *dat* şi se străduieşte să scoată la lumină bogăţia lui, iradierea lui potenţială. Hermeneutul multiplică textul, îl pune „la lucru”, îl restituie cititorului nu doar în *realitatea* lui, ci şi în *posibilul* lui. E un gest riscant. O întreagă secţiune a exegeticii moderne „multiplică” litera scrisă până la desfigurare. Ea nu mai e luată ca dat, ci ca pretext. Nu e valorificată în substanţa ei, ci e înlocuită printr-o „reconstrucţie” arbitrară, de natură să dea satisfacţie unei mode, unei ideologii, unei idiosincrasii a interpretului şi a vremii sale. Jocul, infinit expandabil, dintre păstrare şi înnoire, dintre respectul faţă de mesajul originar şi libertatea de a-l manipula fără nicio regulă este jocul însuşi al

148 Cf. Christian Miinch, „Gewinnen oder Verlieren (Von der anvertrauten Geldern)", în R Zimmermann (ed.), Kompendium..., ed. cit., pp. 243 şi 246.

interpretării, seducţia şi pericolul ei. Orice lectură are traseul accidentat al unei aventuri între două extreme: extrema cuminţeniei sterpe, a dăscălelii neinspirate, repetitive (ilustrate, din păcate, de o mare parte a clerului funcţionăresc, adumbrit de o mediocră rutină), şi extrema bătăii de câmpi, la limita ereziei, a ideologicului obsesiv, a ingeniozităţii dezlănţuite frivol, de dragul efectului insolit. Pe de o parte cei care păstrează multiplicând, pe de alta cei care păstrează prin îngropare, sau care multiplică în gol, fără să mai păstreze nimic.

**„Cruzimea „şi receptivitatea lui Iisus**
**Nunta fiului de împărat**

Matei 22, 1-10: şi răspunzând, Iisus le-a vorbit iarăşi în parabole, zicând: „Asemănatu-s-a împărăţia cerurilor omului împărat care i-a făcut nuntă fiului său. Şi şi-a trimis slujitorii să-i cheme la nuntă pe cei poftiţi, dar ei n-au vrut să vină. Din nou a trimis alţi slujitori, zicând: Spuneţi-le celor chemaţi: Iată, mi-am pregătit ospăţul; juncii mei şi cele îngrăşate s-au înjunghiat şi toate sunt gata. Veniţi la nuntă! Dar ei, fără să ţină seama, s-au dus, unul la ţarina sa, altul la neguţătoria lui; iar ceilalţi, punând mâna pe slujitorii săi, i-au batjocorit şi i-au omorât. Şi auzind împăratul acela, s-a mâniat; şi trimiţându-şi ostile, i-au nimicit pe ucigaşii aceia, şi cetăţii lor i-au pus foc. Atunci a zis către slujitorii săi: Nunta este gata, dar cei poftiţi n-au fost vrednici. Mergeţi dar la răspântiile drumurilor şi pe câţi îi veţi găsi, chemaţi-i la nuntă. Şi ieşind slujitorii aceia la răspântii, i-au chemat pe toţi câţi i-au găsit, şi răi, şi buni, şi s-a umplut casa nunţii cu oaspeţi. Iar împăratul, intrând să-şi vadă oaspeţii, a văzut acolo un om care nu era îmbrăcat în haină de nuntă şi i-a zis: Prietene, cum de ai intrat aici

fără să ai haină de nuntă? El însă a tăcut. Atunci împăratul a zis către slujitori:

Legaţi-l de picioare şi de mâini, luaţi-l de aici şi aruncaţi-l în întunericul cel mai din afară! Acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor. Că mulţi sunt chemaţi, dar puţini aleşi".

**Cina cea mare**

Luca 14, 12-24: Zisu-i-a şi celui care-L chemase: „Când faci prânz sau cină, nu-ţi chema prietenii, nici fraţii, nici rudele, nici vecinii bogaţi, ca nu cumva la rândul lor să te cheme şi ei pe tine şi să-ţi fie ca răsplată. Ci, când faci un ospăţ, cheamă-i pe săraci, pe neputincioşi, pe şchiopi, pe orbi, şi fericit vei fi că ei nu pot să-ţi răsplătească; fiindcă ţi se va răsplăti la învierea drepţilor.” şi auzind acestea, unul dintre cei ce şedeau cu El la masă I-a zis: „Fericit este cel ce se va ospăta întru împărăţia lui Dumnezeu!” Iar El i-a zis: „Un om oarecare a făcut cină mare şi i-a chemat pe mulţi. Şi la ceasul cinei şi-a trimis slujitorul să le spună celor chemaţi: Veniţi, că iată acum toate sunt gata. Şi toţi, parcă înţeleşi, au început să-şi ceară iertare. Cel dintâi a zis: Ţarină am cumpărat şi trebuie să ies ca s-o văd; te rog iartă-mă! Şi altul a zis: Cinci perechi de boi am cumpărat şi mă duc să-i încerc; te rog iartă-mă! ... şi altul a zis: Femeie mi-am luat, şi de aceea nu pot veni... şi întorcându-se slujitorul, i-a spus stăpânului său acestea. Atunci mâniindu-se stăpânul casei, a zis: Ieşi îndată în pieţele şi-n uliţele cetăţii şi adu aici săracii şi neputincioşii şi orbii şi şchiopii... şi i-a zis slujitorul: Doamne, ce-ai poruncit s-a făcut, şi încă mai este loc. Şi a zis stăpânul către slujitor: Ieşi la drumuri şi la garduri şi sileşte-i pe toţi să intre, ca să mi se umple casa. Că vă spun Eu vouă: Niciunul din bărbaţii aceia care au fost chemaţi nu va gusta

din cina Mea".

Am încercat, până acum, să identificăm *piedicile* care stau în calea unei receptări adecvate a mesajului hristic, aşa cum le prezintă însuşi discursul „Mesagerului". Pe lângă piedici, am semnalat şi câteva dintre *calificările* individuale indispensabile pentru a avea acces la învăţătura parabolelor, în finalul acestui capitol, ne propunem să vorbim nu despre receptivitatea auditorilor lui Iisus, ci despre propria Sa receptivitate. Ne vom întreba nu cât de disponibil e „publicul" chemat să adere, ci cât de disponibil e Cel care cheamă, cât de *cuprinzător* este apelul său şi care sunt *criteriile* după care eşti sau nu eşti primit la marele banchet eshatologic.

Parabolele „ospăţului" dau un răspuns semnificativ acestei interogaţii. Într-o primă instanţă, gazda petrecerii pare să se adreseze unei categorii umane predefinite: cei apropiaţi, cei „dinăuntru", cei incluşi, „din principiu" în lotul „aleşilor". Pe baza acestei selecţii facile, parabola se putea încheia simplu: cei „dinăuntru" sunt oaspeţi *subînţeleşi*, sunt cei „întâi chemaţi", iar, de vreme ce ei nu se conformează apelului, sunt lăsaţi *în afară*, fără ezitare şi fără reiterarea obstinată a invitaţiei. Numai că, după refuzul lor, parabola abia începe. Invitaţia se amplifică, include cercuri tot mai largi de „comeseni": casa trebuie umplută. Cum spune Arland Hultgren, harul divin are, ca şi natura, „oroare de vid".[149] Pe această *deschidere* atotcuprinzătoare cade accentul poveştii, nu pe aparenta excludere a „mulţimii" în momentul iniţial al invitării la masă.[150] Iisus are însă nevoie de un instructiv *contrast*: cei care mizează pe prezumţia de a fi „înăuntru", cei care par „îndreptăţiţi" să fie prezenţi la petrecere vor fi absenţi, iar cei

149 Op. cit., p. 339.
150 Cf. B.T.D. Smith, The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study, ed. cit., p. 203.

care, potrivit unei unanime convenţii sociale şi morale, par, din plecare, excluşi, vor fi de faţă. Nicio „etichetă" exterioară nu garantează faptul de a fi ales. Nu fariseul sigur pe sine e recompensat, ci vameşul care îşi mărturiseşte păcatele (Luca 18, 10-14). Nu leviţii nepăsători, ci samarineanul cel milostiv (Luca 10, 25-37). Nu li se garantează participarea la banchetul de pe urmă nici celor care zic toată ziua „Doamne, Doamne!" (Matei 7, 21), nici celor care invocă o ascendenţă glorioasă (Matei 3, 9; Luca 3, 8). Chemarea e *totală*, nediscriminatorie, de o generozitate fără breşă. După reacţiile meschine ale primilor invitaţi, sunt acceptaţi în marea sală a ospăţului „şi răi şi buni". Nu e singurul loc din Evanghelie în care această surprinzătoare „toleranţă" se face auzită. Ţarina lasă neghina să se amestece cu grâul (Matei 13, 24-30), năvodul pescarului adună „tot felul de peşti", şi buni, şi răi (Matei 13, 47-50), soarele răsare „*peste cei răi şi peste cei buni*", la fel cum ploaia cade şi „*peste cei drepţi şi peste cei nedrepţi*" (Matei 5, 45). Nu numai cei „dubioşi", dezmoşteniţii, păcătoşii de rând sunt convocaţi de-a valma la nuntă, ci, după mărturia lui Luca, şi „*neputincioşii şi orbii şi* şchiopii", adică cei care, de regulă, în mediul iudaic, sunt ţinuţi la distanţă de cele sfinte, ca fiind „impuri" (cf. Leviticul 21, 17-23: „Să nu se apropie niciun om care are o meteahnă trupească: un şchiop, un orb etc.").

Prin invitaţia sa *totalizantă*, Iisus şterge, practic, linia de demarcaţie dintre „înăuntru" şi „afară". Marginalii au acces la „centru", dacă nu sunt chiar *împinşi* spre centru („sileşte-i pe toţi să intre!")[151]. Se vizează recuperarea celor care n-au nimic de oferit, a celor „pierduţi" (ca în parabolele, celebre, despre fiul

151 Pasajul a fost îndelung - şi abuziv - exploatat, pentru a justifica excesele misionare ale convertirii cu forţa. Că e vorba de o interpretare greşită o dovedeşte faptul că nici unul dintre cei care au respins invitaţia nu a fost constrâns în vreun fel să o accepte. Cf Craig L. Blomberg, Die Gleichnisse Jesu..., ed. cit., p. 209.

risipitor, oaia rătăcită, drahma regăsită). Pe scurt, e vorba de a aduce înăuntru tocmai pe cei care îşi duc viaţa *extra muros*, în afara cetăţii şi a „elitei" citadine.[152]

Suntem înclinaţi să acordăm o greutate aparte menţiunii mateine a „răspântiilor", unde slujitorii sunt trimişi pentru a recolta noi oaspeţi. Fireşte, detaliul pare strict topografic. Dar el poate indica şi extinderea invitaţiei asupra celor care se află la răscruce de drum, încă neangajaţi existenţial, încă nesiguri, necopţi, „dilematici". Cei ale căror fapte nu sunt, întotdeauna, la înălţimea credinţei lor, sau cei care fac răul, chiar dacă, în adâncul lor, vor binele (Romani 7, 19).[153] Nu numai că Iisus nu îi lasă în afara chemării Sale, dar El însuşi nu rămâne în afara lor. Iisus nu predică niciodată de la un amvon al distanţei incriminatoare. Nu vorbeşte, neapărat, *din alt loc* decât acela în care se află păcătoşii. Dimpotrivă, stă cu ei la masă, le dă curaj, îi mângâie, îi asumă.[154]

Invitaţia la banchet se face în doi timpi: mai întâi un anunţ fără dată precisă, apoi un apel explicit: oamenii sunt, într-o primă fază, „poftiţi", iar apoi chemaţi. Anunţul prealabil dă invitaţilor răgazul necesar pentru a se pregăti, îi pune în condiţia *aşteptării*, a *atenţiei* veghetoare, orientate către momentul sărbătorii. Urmează chemarea propriu-zisă: la început ţintită, selectivă, apoi din ce în ce mai largă, până la a fi universală (*cf.* I Timotei 2, 4. De asemenea, Ioan 12, 32: „... pe toţi îi voi trage la Mine"). Abia într-un al treilea episod are loc *alegerea* „Analiştilor", judecata despărţitoare. Dar, până să ajungem la acest al treilea episod, să

---

152 „Lumea bună" locuia în interiorul zidurilor, despărţită net de cei din afara lor (cerşetori, negustori, minorităţi etnice etc.), cărora li se interzicea să calce perimetrul îngrădit, fără aprobare specială. Cf Richard L. Rohrbaugh, „The Pre-Industrial City in Luke-Acts: Urban Social Relations", în Jerome H. Neyrey (ed.), The Social World of Luke-Acts, Hendrickson Publishers, Peabody, 1991, pp. 125-149.

153 Cf Charles W.F. Smith, op. cit., cap. IV, pp. 67-95.

154 Cf, în acest sens, Claude G. Montefiore, The Synoptic Gospels, vol. I, Macmillan, London, 1927, p. LXXXV.

observăm că nu doar celor poftiţi iniţial li se cere să se pregătească. *Gazda însăşi se pregăteşte*: „iată, mi-am pregătit ospăţul”, „acum toate sunt gata”. Iisus participă, simetric, la „pregătirea” pe care o solicită oaspeţilor. Este El însuşi implicat, cu o eficientă „hărnicie”, în acţiunea Sa primitoare: „… mă duc să vă pregătesc loc” (Ioan 14, 2-3. *Cf.* Şi Luca 22, 29: „şi Eu vă rânduiesc vouă împărăţie, aşa cum Tatăl Meu Mi-a rânduit-o Mie”). Împărăţia nu este un peisaj static, abstract, de o omogenitate gata-făcută: e o „casă cu multe lăcaşuri”, un agregat viu, care lasă spaţiu de joc diferenţelor, valorii de unicat a fiecărei persoane, croielii multicolore a inepuizabilei firi omeneşti. Împărăţia e mai bogată decât lumea, mai „încăpătoare” decât ea. De aceea, oricât de mare ar fi numărul celor care îi trec pragul, „încă mai este loc”. Se poate spune, aşadar, că nu doar insul credincios aşteaptă actualizarea împărăţiei: împărăţia este şi ea într-o iradiantă stare de aşteptare, de *pregătire* ospitalieră: ea se reconfigurează fără încetare, pentru a hrăni în mod adecvat fiecare aspirant la multele sale lăcaşuri.

Parabola ne spune însă că, uneori, cei invitaţi nu răspund aşteptărilor împărăţiei. Porţile ei nu se închid totuşi. Iisus nu demobilizează dinaintea nici unui refuz. Nu reacţionează neapărat la ostilitate prin ostilitate (cu unele semnificative excepţii, despre care vom vorbi mai jos). Când nu reuşeşte într-un loc, încearcă în altul. Când nu e primit într-un sat, merge în alt sat (Luca 9, 56). Lărgeşte mereu cercul, riscă din nou, lasă în urmă toate piedicile, se îndreaptă spre alţii, spre toţi (*cf.* Şi Fapte 13, 46).[155]

După anunţul preliminar şi după chemarea expresă la banchet, urmează însă, în versiunea mateină a parabolei, şi un episod sever: *selecţia*, judecata. Asocierea dintre ospăţ şi alegere

155 Cf. Denis McBride C.SS.R., The Parables of Jesus, Liguori/Triumph, Missouri, 1999, pp. 64-66.

(respectiv *excludere* punitivă) apare şi în alte locuri din Evanghelie: „şi vă spun Eu vouă că mulţi de la răsărit şi de la apus vor veni şi vor şedea la masă cu Avraam, cu Isaac şi cu Iacob în împărăţia cerurilor, iar fiii împărăţiei vor fi aruncaţi în întunericul cel mai din afară; acolo va fi plângerea şi scrâşnirea dinţilor.” (Matei 8, 11-12. *Cf.* Şi Luca 13, 28-30) După strângerea laolaltă a „nuntaşilor”, are loc o „inspecţie” drastică: se deosebesc „oile de capre” (Matei 25, 31-46), se despart peştii cei buni de peştii cei răi (Matei 13, 47-50), se aruncă neghina în foc şi grâul în hambar (Matei 13, 24-30), se zvârle „în afară” sarea care şi-a piedut gustul (Luca 14, 34-35). Trei teze sunt de semnalat în legătură cu această suită a lucrurilor:

1. Selecţia nu *precedă* apelul, ci vine la urmă. Gestul dintâi e al unei necondiţionate receptivităţi. Judecata e *ultimă*, nu iniţială. Şi până ca ea să se producă, „bunii şi răii”, grâul şi neghina, oile şi caprele sunt lăsate să coexiste: au o şansă de supravieţuire, asemenea şansei *tuturor* de a participa la nuntă.

2. Judecata nu se pronunţă *decât* de la nivelul instanţei supreme. Nu se judecă peştii între ei, nu fac ordine în staul oile şi caprele. Unul singur este cel care condamnă şi cel care răsplăteşte (cf. Romani 12, 19; Evrei 10, 30).

3. Există un mister al criteriilor după care se face selecţia finală, un coeficient de imprevizibil care suspendă orice garanţie de eligibilitate. Cei care se cred îndreptăţiţi să capete nu pot fi siguri că vor căpăta, iar cei care nu se cred îndreptăţiţi şi nu aşteaptă nimic capătă.

În rezumat, povestea se desfăşoară pe două paliere: a. Sunt chemaţi toţi. Mai întâi cei „dinăuntru”, care însă declină invitaţia şi se dovedesc, prin aceasta, nevrednici, iar apoi „cei din afară”, care vin. (3. Dintre cei care vin, nu toţi sunt aleşi. Oricum, dintre cei

„întâi chemaţi” nu e ales nimeni. Parabola este, în această privinţă, o ilustrare a avertismentului hristic după care cei dintâi vor fi cei din urmă şi cei din urmă – cei dintâi (Matei 20, 16). Rămâne să ne întrebăm acum ce sens au, în economia parabolei, „scuzele” celor care nu dau curs apelului imperial şi ce înseamnă hainele nepotrivite ale tăcutului oaspete care stârneşte mânia gazdei şi primeşte o necruţătoare pedeapsă. Să le luăm pe rând.

A. *Scuzele*. La Matei, se invocă obligaţii legate de „ţarină” şi de „negustorie”. La Luca, griji privitoare la trei tipuri de „achiziţii” care nu pot fi neglijate: un teren, cinci perechi de boi şi o nevastă. În versiunea parabolei din Evanghelia după Toma, motivaţiile refuzului sunt mai diverse (o întâlnire cu debitorii, cumpărarea unei case, organizarea unei nunţi, colectarea chiriilor dintr-un sat), dar rămân în registrul vieţii practice, al „urgenţelor” lumeşti. Disproporţia dintre prestigiul invitaţiei şi fastul banchetului, pe de o parte, şi meschinăria scuzelor, pe de alta, este flagrantă. A răspunde unui împărat (dar şi oricărei gazde generoase) că nu-i poţi onora apelul fiindcă ai unele probleme cu ţarina, cu nevasta, cu vitele sau cu comerţul e o probă de pusilanimitate la limita ridicolului. Exegeza a mers până la a vedea în înşiruirea pretextelor invocate de primii invitaţi o componentă umoristică a textului. Discursurile lor sunt, în fond, ridicole.[156] Demisia de la exigenţa eshatologică (căci toată lumea e de acord că „cina cea mare” e comesenia „de pe urmă” cu Dumnezeu la capătul timpului – *cf.* Luca 14, 15) nu e întotdeauna un spectacol tragic, dostoievskian. Uneori, e pură, prostească netrebnicie. Pariu pe derizoriu. Caraghioslâc. În definitiv, e vorba de *nesimţire*, de incapacitatea de a discerne între accesoriu şi esenţial, de

156 Cf. Charles W.F. Smith, op. cit., pp. 121-122. De asemenea, Craig L. Blomberg, op. cit., p. 207.

suspensia nătângă a criteriilor: îţi lipseşte, în chip cronic, intuiţia „prilejului", nu ştii să acorzi atenţie lucrurilor cu adevărat importante. E un păcat comun, obtuzitatea cea mai răspândită la nivelul massei umane: neglijenţa, lipsa de grijă pentru ce e în afara imediatului. Textul lucanian notează unanimitatea „refuznicilor": toţi par să se fi înţeles (Luca 14, 18), toţi vorbesc la fel, toţi se mişcă în acelaşi registru de „utilităţi". Pe scurt, toţi cad sub acelaşi tip de orbire: sunt *amelesantes* (de la *ameleo*, a fi neatent, a neglija, a nu avea grijă, a omite, a trece cu vederea). Există şi o variantă benignă, în aparenţă, de a respinge chemarea la nuntă: *amânarea*. Eta Linnemann înclină să interpreteze în *acest* sens cuvintele oaspeţilor recalcitranţi. Nu un refuz brutal s-ar citi în discursurile lor, ci, mai curând, un fel de a spune că, din punctul lor de vedere, „nu e momentul", că preferă să lase petrecerea pe altă dată.[157]

Textul nu oferă argumente clare pentru o asemenea analiză, dar, în realitatea curentă, amânarea, mai mult sau mai puţin amabilă, joacă adesea rolul refuzului.

S-a observat, pe bună dreptate, că există o simetrie semnificativă între „priorităţile" mărunte invocate de unii pentru neparticiparea la banchet şi ierarhia priorităţilor recomandată de Iisus celor care vor să asume condiţia de ucenici ai Săi. Nu poţi deveni discipol, nu poţi lua parte la însoţirea finală cu împărăţia, dacă eşti prizonier în „aici" şi „acum", dacă eşti preocupat obsesiv de rezolvarea treburilor curente, oricât de imperative în aparenţă: „... mai întâi dă-mi voie să-l îngrop pe tata", „... să-mi iau rămas bun de la cei de-acasă", să-mi reglez afacerile etc. (*cf.* Luca 9, 59-

157 Cf. Eta Linnemann, Parables offesus: Introduction and Exposition, S.P.C.K., London, 1966, pp. 158-167. Apud Willard M. Swartley, „Unexpected Banquet People (Lc. 14, 16-24)", în George Shillington (ed.), Jesus and His Parables. Interpreting the Parables offesus Today, ed. cit., 1997, p. 188.

61). Ţi se cere să optezi. Drastic. Definitiv. „Niciunul care pune mâna pe plug şi se uită îndărăt nu este potrivit pentru împărăţia lui Dumnezeu.” (Luca 9, 62) Lepădarea de avere (Luca 12, 13-21; 14, 33), de cei apropiaţi (Luca 14, 26), de corvezile domestice sunt criterii inconturnabile ale „alegerii”.[158] „... Cel ce va fi pe acoperişul casei, iar lucrurile lui în casă, să nu se coboare să le ia; de asemenea: cel ce va fi în ţarină să nu se întoarcă înapoi.” (Luca 17, 31) O piedică des invocată este aceea a obligaţiilor conjugale (Luca 14, 20. *Cf.* 1 Corinteni 7, 32-33: „... cel însurat se îngrijeşte de ale lumii, cum să-i placă femeii”). Ar fi greşit să se înţeleagă că parabola şi toate sugestiile evanghelice de acest tip încurajează utopia spectrală a unei lumi „dez-lumite” până la destrupare. Că suntem împinşi spre o sumbră epură de gheaţă. Nu un asemenea mesaj putea veni de la „Cel care s-a făcut om”. Nu se aşteaptă de la noi să ne tăiem singuri picioarele şi să ne scoatem ochii (cum pare să poruncească lectura *literală* a unui pasaj precum Matei 18, 8-9). Nu ni se propune să depăşim „omenescul-prea-omenesc” prin dezumanizare. Ni se atrage doar atenţia că eul propriu, cutumele, cei apropiaţi, averea, afacerile şi puzderia de ocupaţii cotidiene îşi pierd înţelesul şi aura dacă devin „închisori”, dacă obturează zenitul, dacă dincolo de ele nu mai percepem nimic. Ele pot fi un „*conţinut*” de viaţă, o obsesie epuizantă, dar nu un *sens* de viaţă. Sensul nu e *în* ele. Sensul se poate manifesta în perimetrul lor, dar numai ca ceva *adăugat*, ca un „bonus” venit din afara lor, dintr-o altă dimensiune, dintr-un alt cer. Avertismentul parabolei bate, deci, în altă direcţie decât aceea a unei etici mortifiante şi trebuie căutat în registru simbolic: vine un moment când ai de hotărât ce înseamnă cu adevărat „acasă”, care este „ţarina” cu adevărat fertilă, ce vei alege între un ritual de înmormântare şi o promisiune

158 Cf. şi infra, în cap. „Misterul uşilor închis-deschise", pp. 254-258.

de înviere. Vine o vreme – şi ea vine o *singură* dată – când eşti invitat la o altă „nuntă” decât cele obişnuite, când grija judecăţii finale prevalează asupra trebăluielii prin ograda proprie, când e preferabil să fii dur cu deprinderile şi înclinaţiile care te confiscă în mod obişnuit, pentru a reintra în dialog cu reperele, uitate de regulă, ale nevoii tale de eternitate. Şi, dacă atunci când vine o asemenea vreme găseşti o sumedenie de „scuze” pentru a te deroba, nu trebuie să te mire că intră de îndată în joc mecanismele lui „prea târziu”. „Invitaţia” se suspendă, uşile se închid. În loc să pătrunzi în „sala de mese”, rămâi într-o sală a aşteptării fără termen, a exterioritătii indefinite.[159] Dar rămâi acolo unde *ai ales* să rămâi. Nu „gazda” te-a exclus, ci propria ta decizie. Cu alte cuvinte, pierzi pe mâna ta, dislocat de o încăpăţânată *self-help agenda*, în care securitatea personală şi cea familială îţi epuizează toate resursele.[160] Te iroseşti în efortul de a (te) agonisi şi îţi pierzi identitatea în efortul de a o consolida în datele ei contingente.

Parabola readuce în discuţie tema diferenţei dintre „timpul mic” şi „timpul mare”, despre care am vorbit mai sus, în capitolul 6.[161] Instalat în salahoria repetitivă a cotidianului, în cadenţa grijilor curente, rişti să pierzi din vedere „timpul mesianic”. În termeni heideggerieni, „a-fi-în-lume” (*Inder-Welt-sein*) ajunge, astfel, să se mărginească la „ce e de procurat”, „ce e de făcut”, „ce e urgent”, „ce e de neocolit” în activitatea de zi cu zi.[162] A fi în lume e „a fi ocupat”, a fi sufocat de „griji”, *a nu avea timp* (o boală endemică a contemporaneităţii). De fapt, e vorba de a nu mai avea

159 în lumea iudaică, acest „model" topografic era un loc comun. Cf. Mishnah'Avot 4.14: „Lumea aceasta e ca o anticameră a lumii viitoare. Pregăteşte-te încă din anticameră, ca să poţi intra în sala banchetului" (apud Snodgrass, op. cit., p. 303).

160 Cf. W.M. Swartley, op. cit. pp. 189-190. De asemenea T.W. Manşon, The Sayings of Jesus: as Recorded in the Gospels According to St. Matthew and St. Luke Arranged with Introduction and Commentary, SCM Press, London, 1949, p. 130.

161 Cf. supra, pp. 146-150.

162 Pentru versiunea românească, cf. Martin Heidegger, Fiinţă şi Timp, trad. rom. de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 446 (ed. germ., p. 337).

*decât* timpul „malaxorului" lumesc. Oferta „banchetului" e oferta ieşirii din „timpul cronologic", oferta regăsirii timpului „mare", timpul sărbătorii finale, al „împărăţiei", care reaşază lucrurile în ierarhia lor adevărată. E timpul depăşirii imediatului imperativ, timpul în care redescoperi experienţa *bucuriei* şi a *libertăţii*. Iar a trăi în acest timp *recuperat* sfârşeşte prin a se răsfrânge şi asupra timpului „mic": sărbătorescul devine un *model* şi pentru ocupaţiile contingente, pentru viaţa pământească în genere.[163]

B. *Haina nepotrivită*. Textul matein include şi un episod nu lipsit de o anumită brutalitate, în ciuda contextului sărbătoresc. Printre oaspeţi, „împăratul" întâlneşte un personaj care nu e îmbrăcat în „haine de nuntă". Admonestat (cu un apelativ ironic: „prietene" – *cf*. Formulări paralele la Matei 20, 13 şi 26, 50) –, musafirul tace. Pedeapsa e promptă şi radicală: va fi legat şi aruncat „în întunericul cel mai din afară". La o primă lectură, situaţia descrisă e cel puţin stranie. După refuzul primilor invitaţi, cei aduşi la ospăţ sunt luaţi de pe toate drumurile şi înghesuiţi de-a valma în marea încăpere anume pregătită pentru meseni. Dar ei sunt luaţi „pe nepregătite", culeşi „cu japca", fără „preaviz" şi fără exigenţe vestimentare prestabilite. E mai curând de mirare că „prost îmbrăcat" a fost găsit doar unul singur!

Era fatal ca „metafora" hainei nepotrivite să stimuleze preponderent interpretările solemn moralizatoare. Şi nu fără o anumită acoperire. E limpede că Gazda nu are, în privinţa vestimentaţiei pe care o incriminează, o problemă de gust şi că, prin urmare, *altele* trebuie să fie motivaţiile reacţiei sale. Există o

---

163 O dezvoltare a acestei interpretări se va găsi în Wolfgang Har- nisch, Die Gleicbniserzahlungen Jesu. Eine hermeneutiscbe Einfiihrung, ed. a IV-a, revăzută, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 2001, pp. 252-255. Autorul merge până la a vedea în împestriţarea finală a invitaţilor un soi de carnaval pitoresc, de natură să dezamorseze „seriosul" părelnic al cotidianului, pentru a descătuşa energiile vivi- fiante ale lui homo ludens.

îndelungată tradiţie a descifrării parabolei în termenii unei pioase cuviinţe. Pentru Origen, de pildă, lipsa hainei potrivite semnalează lipsa unor calităţi etice esenţiale, cum ar fi milostenia sau bunătatea sufletească (*Comentarii la Evanghelia după Matei*, 17). Klyne Snodgrass antologhează câteva texte ilustrative din ambianţa iudaică şi din cea timpuriu creştină, în care tema hainei pe care o poartă „aleşii" apare în mod explicit. Se vorbeşte despre „haine de slavă" şi „haine ale vieţii" (1 Enoch 62, 15-16), se invocă prezenţa impozantă a celor care „au părăsit întunericul acestui veac" şi au fost dăruiţi de Domnul cu „vestmintele gloriei". "Îmbrăcaţi în alb", ei au lepădat „hainele muritoare şi au luat haine nemuritoare" (4 Ezdra 2, 38-40, 44-45; *cf* şi Isaia 61, 10: „Să se bucure sufletul meu în Domnul, căci m-a îmbrăcat cu veşmânt de mântuire şi cu mantie de veselie"). Dar pasajul cel mai apropiat de spiritul parabolei mateine se va găsi în Talmudul Babilonian (Sabbat, 153 a): un rege îşi invită supuşii la banchet, fără să precizeze data. Cei înţelepţi se îmbracă frumos şi aşteaptă la uşa palatului, socotind că nimic nu poate lipsi dintr-o gospodărie regală şi că, deci, banchetul poate începe oricând. Cei nătângi îşi văd în continuare de treabă, cu gândul că pentru a organiza un banchet e nevoie de timp. Dar regele îi cheamă dintr-o dată la masă pe toţi. Cei înţelepţi apar împodobiţi, iar nătângii neîngrijiţi şi murdari. Gazda se bucură de cei dintâi, dar se mâniază pe ceilalţi. Înţelepţii capătă încuviinţarea să se aşeze, să mănânce şi să bea, în vreme ce nătângii care nu s-au pregătit pentru banchet trebuie să rămână în picioare şi să se uite.[164] Parabola talmudică e un comentariu la Ecclesiastul 9, 8: "În toată vremea, veşmintele să-ţi fie albe şi untdelemnul să nu lipsească de pe creştetul tău." Ne aflăm, evident, în acelaşi spaţiu hermeneutic cu parabolele *aşteptării*,

1641. Cf. K. Snodgrass, op. cit., pp. 301-304.

trebuie să fii mereu *pregătit*, gata să schimbi haina pământească cu cea a sărbătorii. Cu specificarea că termenul grecesc *endyma* ar putea fi înţeles nu doar ca îmbrăcăminte, ci şi ca „ţinută”, „purtare”, „atitudine”.[165]

Nu poţi veni la un banchet regal fără să te integrezi în atmosfera generală. Trebuie să arăţi îngrijit, să te cureţi (de toate soiurile de întinăciune), să te porţi cuviincios, după regula hotărâtă de gazdă şi, mai ales, *să te bucuri* deplin, să intri în comuniune cu ceilalţi participanţi la banchet. În scena descrisă de Matei, oaspetele inadecvat are mai curând aerul unui *intrus* (asemănător tâlharului care intră în staulul oilor nu pe uşă, ci „sare pe oriunde” – Ioan 10, 1). E inutil să speculăm prea mult în jurul eventualelor motivaţii ale iritării regale. Franz Stern, citat adineauri, se întreabă dacă purtarea musafirului nu va fi fost lipsită de respect, de căinţă, sau dacă nu cumva a refuzat, din nesupunere, hainele de gală care, conform tradiţiilor locale, se ofereau, la intrare, celor cu veşminte nepotrivite (*cf.* 2 Regi 10, 22). Dan Otto Via vede în apariţia dizarmonică a oaspetelui nedorit expresia unei incapacităţi de a înţelege contextul în care se află sau semnul unei duble personalităţi, al unei schizoide rupturi lăuntrice: insul vrea, în acelaşi timp, să participe la serbare, dar şi să-şi păstreze habitudinile anterioare.[166] *Tăcerea* celui chestionat – şi, ulterior, exclus – ar fi, după alţii, dovada unei naturi primitive: prost şi needucat, el ar fi pătruns printre ceilalţi oaspeţi doar ca să înfulece.[167]

Cu asemenea presupuneri, parabola se reduce la o simplă problemă de etichetă. În fapt, ea leagă tema *chemării*

---

165 Cf. Franz Stern, op. cit., pp. 162-163.
166 Cf Dan Otto Via, Die Gleichnisse Jesu: ihre literarische und existenţiale Dimension, op. cit., pp. 125-127.
167 Cf. A.T. Cadoux, BA (Cape), D.D. (London), op. cit., pp. 218-219.

atotcuprinzătoare de aceea, complementară, a *exigenţei* ultime. Nu oricine răspunde invitaţiei e apt să fie inclus în economia petrecerii.[168] Să observăm, totuşi, alături de B.T.D. Smith, că finalul poveştii e, numeric (şi simbolic) vorbind, mai curând încurajator. Dintre toţi cei prezenţi, unul singur e dat afară. S-ar zice că o încheiere de tipul „Mulţi chemaţi, puţini excluşi!" ar fi fost mai apropiată de litera parabolei.[169]

Chemarea e însoţită de *judecată*, dar şi de o masivă *iertare*.

C. *„Cruzimea" hristică şi, Frica de Domnul"*. Mult mai sângeros, mai neiertător – şi mai greu de explicat – este pasajul matein în care împăratul, mânios pe cei care i-au ucis mesagerii, ordonă, la rândul lui, uciderea lor şi le incendiază cetatea. Suntem confruntaţi, dintr-o dată, cu un chip răzbunător şi distructiv al celui care conduce ceremonia ospăţului. Nu mai există îndurare, nu mai există „deschidere" totalizantă pentru „buni şi răi" deopotrivă. Textul aminteşte mai curând de Parabola lucrătorilor nevrednici ai viei[170] şi pare o intercalare neverosimilă în naraţiunea Evanghelistului. S-a observat, chiar, că episodul nu e lipsit de o anumită notă de absurd. E greu de imaginat ca un împărat să-şi incendieze propria cetate şi asta în timp ce, în castelul lui, are loc un mare banchet.[171] Soluţia la îndemână este interpretarea alegorică: autorul Evangheliei, sau poate Biserica timpurie, a vrut să evoce, prin acest *intermezzo*, distrugerea Ierusalimului survenită în anul 70 d. Hr. Ca efect al uciderii lui Iisus. Dar e cel puţin la fel de plauzibil ca paragraful în discuţie să fie, în intenţia Evanghelistului, un rapel la distrugerea din 586 î. Hr. A Ierusalimului, în urma repetatelor respingeri ale mesagerilor divini

168 Cf C.H. Dodd, op. cit., 1936, p. 122.
169 Cf B.D.T. Smith, op. cit., p. 206.
170 Cf supra, pp. 113 şi urm.
171 Cf. Denis McBride, op. cit., p. 56.

de către poporul ales.[172]

Aceste modalităţi de a salva, prin alegorie, aspectul „rebarbativ” al textului dovedesc buna intenţie a unor comentatori de a evacua din corpul parabolei şi al discursului hristologic în genere dimensiunea *rigorii*. Tematica judecăţii aspre, a unei perspective postume sumbre, e antipatică. Se doreşte exaltarea *bunătăţii* iubitoare a lui Iisus pe socoteala *dreptăţii* lui, care este întotdeauna misterioasă, paradoxală, necodificabilă, dar niciodată laxă, negociabilă, acomodantă. Iisus nu e o icoană a cumsecădeniei lacrimogene, iar promisiunea mântuirii nu e o mângâiere pe creştet. Ea încurajează fără să moleşească. A răspunde chemării la ospăţ e a reacţiona prompt şi responsabil: a livra, a rodi, a participa. Textul evanghelic nu vrea să fie doar dătător de speranţă şi de consolare. El invită la veghe, preocupare îngrijorată pentru ziua de pe urmă, făptuire justificatoare. Iar ipoteza excluderii, a eşecului, respectiv a deciziei punitive, este mereu actuală. Iisus are şi postura unui „păzitor al pragului” sever, neînduplecat. „Stă lângă uşi” şi, când e cazul, le închide drastic. E ipostaza lui de „Leu din seminţia lui Iuda” (Apocalipsa 5, 5), incluzând, ca orice leu, printre atributele Sale şi „cruzimea”, *ferocitas*. „Fără conceptul judecăţii, n-ar mai fi nevoie de mântuire. Orice sentiment al urgenţei şi al importanţei vieţii, al dreptăţii şi chiar al lui Dumnezeu ar fi diminuat, dacă nu chiar cu desăvârşire pierdut.”[173]

Şi totuşi… Este „frica” afectul esenţial pe care Dumnezeu îl aşteaptă de la credincioşii Săi? Este viaţa creştină – şi viaţa religioasă în genere – expresia cotidiană a unui cronic sentiment de spaimă?

Tema „fricii” îşi are temeiul scripturar clasic în versetul 10

---

172 Cf. K. Snodgrass, op. cit., pp. 318-319.
173 K. Snodgrass, op. cit., p. 323.

din Psalmul 110: "Începutul înţelepciunii e frica de Domnul" (*cf.* Şi Proverbele lui Solomon 9, 10. De asemenea Romani 3, 13; 2 Corinteni 7, 1). Termenul grecesc pentru frică este *phobos*. Dar înţelesul lui, în cele 42 de locuri în care e folosit de Noul Testament, e departe de a fi univoc. Există, desigur, şi sensul strict, acela de teamă concretă, „fiziologică", pe care o avem cu toţii dinaintea unei primejdii (*cf.* Luca 21, 26: frica de sfârşitul lumii; Ioan 7, 13; 19, 38; 20, 19: frica de iudeii ostili; Fapte 5, 5 şi n: frica de care sunt cuprinşi martorii morţilor vinovate ale lui Anania şi Safira; Romani 13, 3 şi 7: frica, legitimă, de „stăpânire"; Evrei 2, 15: frica de moarte), dar în majoritatea celorlalte pasaje nu de *acest* tip de frică este vorba. Când Iisus umblă pe apa mării (Matei *14*, *2.6*; *cf.* Şi Marcu 6, 50), ni se spune că ucenicii s-au „înspăimântat" şi au strigat de *frică*, crezând că e o nălucă (*phantasma*). Verbul tradus prin „a fi înspăimântat" e *tarasso*, care nu evocă strict „spaima", ci, mai curând, o formă de agitaţie emoţională, de tulburare, de cutremur (ca şi *seio*, folosit la Matei 28, 4, pentru a descrie reacţia străjerilor când văd îngerul venit la mormântul lui Iisus). Cuvântul *phobos* e frecvent asociat unui afect care nu desemnează panica animală, teroarea fizică, ci, mai curând, reacţia firească a omului dinaintea unui spectacol insolit, neobişnuit, misterios, extra-ordinar. E o experienţă de tipul aceleia care defineşte, după faimoasa carte a lui Rudolf Otto despre sacru, iradierea supra-lumească a divinităţii: *numinosum*, *mysterium tremendum et fascinam*. Când vezi un înger nu ţi-e „frică" în sensul în care ţi-e frică dacă întâlneşti un lup. Frica lui Zaharia când îl vede pe îngerul Domnului (Luca 1, 11-12), sau a celor din preajmă când acelaşi Zaharia începe să profeţească „plin de Duhul Sfânt" (Luca 1, 64-67), e o trăire de genul „copleşitorului", al „teribilului", al inefabilului, al uluirii, în care groaza, mirarea şi exaltarea se

întrepătrund. Aceeaşi reacţie stârnesc vindecările miraculoase (Luca 7, 16: tânărul din Nain; Luca 8, 37: demonizatul din ţinutul Gherghesenilor) şi toate împrejurările născătoare de stupoare şi dislocare interioară. Caracteristic este, în acest sens, textul din Luca (5, 26) descriind sentimentul celor prezenţi, după vindecarea slăbănogului: „şi uimire (gr. *Ekstasis*, lat. *Stupor*) i-a cuprins pe toţi şi-L slăveau pe Dumnezeu; şi s-au umplut de frică şi ziceau: «Minunate lucruri (gr. *Paradoxa*, lat. *Mirabilia*) am văzut astăzi.» „aceeaşi accepţiune a „fricii" apare şi în Fapte 2, 43: „şi tot sufletul era cuprins de teamă, că multe minuni (*terata*) şi semne (*semeia*) se făceau prin apostoli." Accentul pe „incredibil", „ieşit din comun", „uimitor" defineşte, în asemenea pasaje, „frica" drept cu totul altceva decât afectul destrămător al unui suflet terorizat. Sau, dacă despre „teroare" vorbim, trebuie să adăugăm de îndată că avem de-a face cu o specie de teroare „sacră", în care conviețuiesc stări contradictorii: împietrire dezarmată şi atracţie, nelinişte şi minunare, veneraţie, perplexitate, uitare de sine şi curiozitate. În mai multe locuri, acest gen de „frică" apare, de altfel, în contexte şi alăturări insolite. „Frica" poate face, de pildă, casă bună cu *bucuria* (Matei 28, 8: „... cu frică şi cu bucurie mare alergau (femeile care găsiseră mormântul gol, n m. – A P.) să-i vestească pe ucenicii Lui." Altă dată, se pun în legătură *pacea* Bisericii, *frica* de Domnul şi *mângâierea* Duhului Sfânt: o triadă nu tocmai previzibilă, cel puţin la prima vedere (cf. Fapte 9, 31). La 2 Corinteni 7, 11, „frica" face parte dintr-o suită de trepte care, laolaltă, aduc purificarea interioară: întristare-sârguinţă-dezvinovăţire-mâhnire-teamă-dorinţă-râvnă-ispăşire. În aceste condiţii, a vorbi despre „frica de Domnul" ca despre frica primară de pedeapsă a creaturii indisciplinate e a reduce totul la o psihologie de penitenciar. „Cutremurarea" de care se vede

confiscată fiinţa creată dinaintea Creatorului ei nu are nimic în comun cu clănţănitul dinţilor, cu teama infantilă de represalii. E intuiţia covârşitoare, fulgurantă, a unei *prezenţe* care *impune*, a unei instanţe vii, atotcuprinzătoare şi inepuizabile, a unui „ochi" suveran care obligă, ca o referinţă inconturnabilă, la faptă şi reacţie responsabile. Expresia „teamă şi cutremur (*tromos*)" ţine de ambianţa vetero-testamentară (*Cf.* Psalmi 2, 11: „Slujiţi Domnului cu frică şi bucuraţi-vă de El cu cutremur"; cum vedem, „bucuria" e din nou inclusă), dar a fost preluată, ca atare, în mai multe fragmente din Epistolele pauline (*Cf.* 1 Corinteni 2, 3; 2 Corinteni 7, 15; Efeseni 6, 5; Filipeni 2, 12). Ea descrie comportamentul spontan al oricărui om, când se trezeşte faţă-n faţă cu o inanalizabilă *manifestare de putere*, cu o epifanie a absolutului. Cine a trecut prin viaţă fără să fi resimţit vreodată o astfel de „cutremurare" trăieşte plafonat, condamnat la inconsistenţă existenţială şi provizorat: abia *absenţa* unei asemenea experienţe induce o surdă senzaţie de frică, frica aceea imanentă, gregară, opacă, ce însoţeşte, de regulă, sentimentul lipsei de sens. Există, evident, la nivelul vremelniciei, şi o frică „normală" (*Cf.* 1 Petru 1, 17): frica de păcat (1 Timotei 5, 20), frica înţeleasă ca *supunere* faţă de autoritatea legitimă (1 Petru 2, 18) sau ca supunere înţeleaptă a femeii faţă de bărbat (1 Petru 3, 2) şi frica de rătăcire, când îl tratezi cu milă neprecaută pe cel păcătos (Iuda 1, 23). Dar, în general, frica rudimentară e conotată negativ, ca un simptom de „robie". Se vorbeşte (*cf.* Romani 8, 15) de un „duh al robiei" (*pneuma douleia*) născător de teamă, opus duhului, liniştitor, al „înfierii" (*pneuma hyiothesia*). Frica de moarte e calificată şi ea drept o dovadă de robie (Evrei 2, 15), din al cărei prizonierat nu poate elibera decât faptă mântuitoare a învierii.

Este, prin urmare, de neacceptat că teologia Scripturii e o

teologie a fricii. Mesajul hristic e, dimpotrivă, dătător de curaj şi de calm lăuntric, chiar dacă se referă neîncetat şi la pericolele (respectiv la costurile) cu care are a se confrunta cel pornit pe calea împărăţiei. În Evanghelia după Matei, Iisus spune, în repetate rânduri, „Nu vă temeţi!" „îndrăzniţi, Eu sunt, nu vă temeţi!" (14, 27), „Ridicaţi-vă şi nu vă temeţi!" (17, 7, către ucenicii căzuţi la pământ dinaintea Schimbării la Faţă), „Bucuraţi-vă!", „Nu vă temeţi!" (28, 9-10, către femeile venite la mormânt, cărora şi îngerul le spusese acelaşi lucru). Textul decisiv pentru înţelegerea incompatibilităţii structurale dintre frică şi axa învăţăturii creştine, care e o învăţătură a iubirii, se găseşte în Prima Epistolă sobornicească a lui Ioan (4, 18): "În iubire nu este frică; ci iubirea desăvârşită alungă frica, pentru că frica merge mână-n mână cu pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârşit în iubire." acelaşi gând, ca o încununare, la 1 Timotei 1, 7: „Că Dumnezeu nu ne-a dat duh de temere (*pneuma deilias*), ci de putere şi de iubire şi de minte-nţeleaptă." *Deilia* subliniază, aici, latură de slăbiciune, laşitate, derapaj a fricii, prin contrast cu „puterea", „iubirea" şi „înţelepciunea".

Începutul înţelepciunii e, aşadar, „frica de Domnul", dacă „frica" înseamnă facultatea de a te minuna, de a te lăsa copleşit de mister, de farmecul devastator, feroce şi irezistibil al lumii de dincolo de lume şi al timpului de dincolo de timp. În acest sens, şi numai în acest sens, „frica de Domnul" este condiţia supremă a receptivităţii faţă de mesajul Lui.

## II
## PARABOLA CA SUBMINARE A IDEOLOGICULUI

Am încercat, în capitolul anterior, să înţelegem ce înseamnă,

potrivit textului evanghelic, a fi „în afara" sau „în interiorul" mesajului hristic. Cui vorbeşte Iisus? Am constatat că discursul lui nu exclude pe nimeni, că vizează, în final, o „descoperire" globală, fără discriminare, dar că ceea ce nu poate (respectiv *nu vrea*) să facă e să siluiască libertatea auditorilor săi. E dreptul fiecăruia să rămână „în afară", să adopte o formă sau alta de nereceptivitate, de surzenie programatică, cu toate riscurile pe care un asemenea amplasament le implică.

Ceea ce însă rămâne de analizat dincolo de preceptistica textului, dincolo de sugestiile lui sapienţiale, de „învăţămintele" lui este jocul dialectic al conceptelor, cu nuanţe, paradoxuri şi surprize imposibil de sistematizat în limitele unui „program" monolitic. Iisus nu pare preocupat să construiască o *doctrină*. Dimpotrivă: refuză consecvent, prin faptele şi cuvântările Sale, să măsluiască realul de dragul unei coerenţe factice. E mereu proaspăt, imprevizibil, „scandalos". Când crezi că ai priceput ce înseamnă pentru El „cei din afară", constaţi că şi cei „dinăuntru" au căderi în „exterioritate". Sau că, dimpotrivă, „cei din afară" pot avea, episodic, neaşteptate momente de comprehensiune. Unele parabole par să încurajeze smerenia necondiţionată, altele exaltă îndrăzneala, ofensiva, tenacitatea necomplezentă, riscul. Unele personaje, extrase din „pleava" societăţii, sunt valorificate ca „modele", în vreme ce altele, aparţinând elitelor, *establishment*-ului, sunt descalificate. Se recomandă când pasul înapoi dinaintea „muntelui" sacru, când invadarea lui curajoasă. Se ia apărarea unor femei de moravuri îndoielnice şi se promite, unor tâlhari, Raiul. Se stă la masă cu vameşi şi păcătoşi. Se proclamă când întâietatea faptei ca simptom al credinţei asumate, când supremaţia contemplativităţii asupra faptei. Se vorbeşte simultan despre uşi care se deschid dacă baţi viguros în ele, dar şi despre

uşi care rămân închise, oricât de zelos ai încerca să le forţezi. Se preferă fiul risipitor celui cuminte, rămas acasă, se acordă aceeaşi răsplată celor angajaţi la muncă târziu, la capătul zilei, ca şi celor care lucrează încă de la ceasul dimineţii. Dreptatea divină pare, în orice caz, să aibă alte reguli decât cea omenească, după cum problema răului e abordată cu alte criterii şi alte soluţii decât cele care ni se par, în mod curent, legitime. Exemplele se pot multiplica indefinit. Niciodată răspunsul nu e gata făcut, niciodată simţul comun nu e „servit" în mod convenabil. Pe scurt, Iisus face tot ce e de făcut pentru a nu-şi transforma prezenţa şi destinul său pământesc în temeiuri ale unei ideologii. Judecata Sa e întotdeauna circumstanţială, adaptată la cazul individual, în dialog cu bogăţia lumii şi cu inepuizabilul condiţiei umane. Dogmatismul, spiritul utopic, gândirea liniar-schematică, intenţia manipulatoare, culpabilizarea celui „pierdut" sunt străine de misiunea hristică. Asistăm, credem, la cea mai radicală destructurare a „ideologicului" din zorii culturii şi civilizaţiei europene.

Din păcate, posteritatea lui Iisus n-a fost suficient de permeabilă la lecţia Sa. Preluată şi „sistematizată" instituţional, simplificată electoral, redusă la un inventar geometric de postulate, prescripţii şi judecăţi în alb-negru, credinţa se confruntă, fără încetare, cu primejdia unei facile banalizări, a alunecării în eticism acru şi în predică militantă. La limită, ideologizarea credinţei duce la fundamentalism, adică la angajarea ei în dispute de putere, la transformarea adevărului ei viu într-un sentenţios program politic. Obstacolul inconturnabil de care se izbeşte efortul ecumenic nu este suma deosebirilor doctrinare dintre confesiuni şi religii, ci tendinţa tuturora de a se comporta *ideologic*, adică de a manevra actul intim al credinţei ca pe un stindard de front, ca pe o componentă strategică a apetitului lor

impur pentru supremaţie exterioară. Ideologiile au tendinţa de a declanşa toxice cercuri vicioase. Fundamentalismele provoacă fundamentalisme, credinţa devenită ideologie provoacă ideologia de sens contrar, numită *ateism*. Ideologia, fie ea politică, religioasă şi de orice alt fel, e *adevăr spectral*, născător de spectralitate. E înlocuirea reflecţiei şi a autenticităţii existenţiale prin masificare somnolentă, prin „adeziune" oarbă, prin sărăcirea lumii de dragul câtorva idei fixe şi al unui activism monocolor.[174]

În cele ce urmează, vom lua în discuţie câteva modalităţi evanghelice de a „de-construi" abuzul ideologic, de a elibera gândul viu de pompa „certitudinilor" dogmatice.

### Faptă şi contemplativitate din perspectivă parabolelor

### Casa zidită pe stâncă

Matei 7, 24-27: De aceea, tot cel ce aude aceste cuvinte ale Mele şi le plineşte i se va asemăna bărbatului înţelept care şi-a clădit casa pe stâncă. Şi a căzut ploaia şi au venit puhoaiele şi au suflat vânturile şi au izbit în casa aceea, dar ea n-a căzut, fiindcă era întemeiată pe stâncă. Dar cel ce aude aceste cuvinte ale Mele şi nu le plineşte, i se va asemăna bărbatului nechibzuit care şi-a clădit casa pe nisip. Şi a căzut ploaia şi au venit puhoaiele şi au suflat vânturile şi au izbit în casa aceea şi ea a căzut. Şi mare i-a fost căderea!

Luca 6, 47-49: Tot cel ce vine la Mine şi aude cuvintele Mele şi le face, vă voi arăta cu cine se aseamănă: Este asemenea omului care, zidindu-şi o casă, a săpat, a adâncit şi i-a pus temelia pe piatră; şi venind apele mari, puhoiul a izbit în casa aceea, dar n-a

---

174 Pentru tema ideologicului şi a capcanelor lui, se poate consulta şi eseul meu „Ideologiile între ridicol şi subversiune", din volumul Despre bucurie în Est şi în Vest şi alte eseuri, Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. m-134.

putut s-o clintească, fiindcă era bine zidită pe piatră. Iar cel ce aude dar nu face, asemenea este omului care şi-a zidit casa pe pământ fără temelie; şi puhoiul a izbit-o şi ea de-ndată a căzut; şi mare a fost prăbuşirea casei aceleia.

**Turnul şi împăratul la război**

Luca 14, 28-32: Cine dintre voi, vrând să-şi zidească un turn, nu stă mai întâi şi-şi face socoteala cheltuielii, dacă are cu ce să-l termine? ca nu cumva, punându-i temelia şi neputând să-l isprăvească, toţi cei care vor vedea să înceapă a-l lua în râs, zicând: acest om a început să zidească şi n-a putut isprăvi!... Sau care împărat, plecând să se bată-n război cu alt împărat, nu stă mai întâi să se sfătuiască dacă e-n stare să-l întâmpine cu zece mii pe cel care vine împotrivă-i cu douăzeci de mii? Iar de nu, fiind acela încă departe, îi trimite solie şi se roagă de pace.

**Cei doi fii***

Matei 21, 28-32: „... Dar ce părere aveţi?: Un om avea doi fii. Şi a mers la cel dintâi şi i-a zis: Fiule, du-te astăzi de lucrează în via mea. Iar el, răspunzând, a zis: Nu vreau! Dar pe urmă, căindu-se, s-a dus. Şi mergând la al doilea, i-a zis tot aşa. Iar acesta i-a răspuns: Mă duc, Doamne! Dar nu s-a dus. Care din aceştia doi a făcut voia tatălui?” Ei i-au zis: „Cel dintâi.” Zisu-le-a Iisus: „adevăr vă spun că vameşii şi desfrânatele merg înaintea voastră în împărăţia lui Dumnezeu. Că a venit Ioan la voi în calea dreptăţii şi nu i-aţi dat crezare, ci vameşii l-au crezut şi desfrânatele; dar voi, văzându-l, nici după aceea nu v-aţi căit, ca să-i daţi crezare...”.

Există mai multe feluri de a nu fi prezent la întâlnirea cu

textul parabolelor. Curente sunt două: a. Să citeşti *strict* pasajul parabolic, fără contextul lui, fără ansamblul scripturar care îl susţine. (Cu alte cuvinte, ideea de a alcătui o „antologie" a parabolelor ar fi direct eretică, de vreme ce n-ar ţine cont tocmai de survenirea lor vie, de graţia lor conjuncturală.) b. Să te opreşti la sensul *de primă instanţă* al textului, la locul comun, de regulă moralizator, cu care l-au identificat secole întregi de cuminţenie şcolară şi omiletică fadă. Adaug de îndată că „locul comun" nu e, în sine, un „loc fals". E doar un loc blocat în propria lui evidenţă, un loc care suferă de stupoare metafizică. Dacă nu te străduieşti să-l recuperezi din somnolenţa validităţii lui „comune", nu te alegi cu nimic.

În cazul parabolei despre casa zidită pe stâncă, pe care o propun ca axă a unor reflecţii despre ce înseamnă, în Evanghelii, „a face", mesajul „de primă instanţă", înţelepciunea „comună", se referă la necesitatea de a asocia întotdeauna recepţia „teoretică" a învăţăturii creştine cu aplicarea ei practică. Doctrina trebuie, cum se spunea pe vremuri, să fie „tradusă în viaţă". Nu e destul *să auzi* Cuvântul edificator. Trebuie *să-l şi trăieşti*. Nu e destul *să pricepi* discursul hristic. Trebuie *să şi acţionezi* în conformitate cu el. Exigenţa aceasta se impune, de altfel, de la sine, ori de câte ori avem de-a face cu un text religios. Spre deosebire de textul speculativ, textul religios nu are sens ca simplu exerciţiu intelectual, nu e o oarecare propunere de lectură. El nu invită la reflecţie pură, la căderea pe gânduri a metafizicii solitare, angajate într-o căutare abstractă. Nu curiozitatea, nu febrilitatea investigatoare constituie calea firească spre un asemenea text, ci *nevoia*: nevoia de soluţie existenţială, de orientare, de reper care să te pună în ordine. Căutătorul nu caută, în acest caz, o *idee*, un adevăr logic, ci o *cale*, o indicaţie de conduită, un sens de viaţă.

Cine nu caută asta nu are motive să abordeze zona sacrului decât în numele unui gracil interes cultural. Dar cine *tocmai asta* caută cade în ridicol dacă se opreşte la jumătatea drumului şi frecventează literatură duhovnicească aşa cum se frecventează, îndeobşte, un depozit oarecare de „idei interesante”. Dacă citeşti ca să afli *ce* şi *cum să faci*, e neinteligent să amâni indefinit tocmai făcutul. Pentru că tipul de adevăr pe care îl cauţi nu are sens decât dacă e rostit laolaltă cu „viaţa” şi „calea” (Ioan 14, 6), flancat de ele, asociat cu imediateţea lor.

Imperativul acţiunii conforme, al trăirii, nu-şi are locul în afara sferei religioase. Nu-i studiezi pe Kant sau pe Husserl ca să dai vieţii tale o turnură kantiană sau fenomenologică. Filosofii vor să te lămurească, fără te oblige la decizii fatale. Nu vor să te schimbe radical, să-ţi modifice drastic cursul vieţii, să te răstoarne. Şi nici nu livrează răspunsuri la întrebările patetice ale existenţei individuale. „Filosofia – spune Hegel – nu are voie să fie consolatoare (*erbaulich*)”. Dacă ceri metafizicianului sfaturi concrete, vei căpăta fie o colecţie de generalităţi solemne, fie îndemnuri candid inadecvate, (îmi amintesc că, întrebat odată de un prieten mai tânăr cum se poate ieşi dintr-o criză sentimentală, Constantin Noica n-a putut spune decât atât: „Micile soluţii, dragul meu, de pildă un cognac bun.” Nu vreau, prin aceasta, să atenuez savoarea, uneori salutară, a unui euforizant de circumstanţă, dar pentru a adoptă o asemenea „ieşire” nu e neapărat nevoie de o consultaţie filosofică.) Cât despre literatură, efectele adoptării ei ca *model* pentru destinul propriu sunt de o tragică notorietate: Don Quijote şi Emma Bovary, personaje literare, păcătuiesc tocmai prin pornirea lor nesăbuită de a „aplica” ceea ce au citit, ştergând, astfel, limitele dintre realitate şi ficţiune.

Prin urmare, nu orice text trebuie să devină regulă de

comportament. Nu orice mesaj obligă la „valorificare” pragmatică. Singurul teritoriu în care „bovarismul” e nu numai tolerabil, dar chiar indicat, singurul teritoriu în care aspiraţia „bovarică” se justifică e teritoriul căutării spirituale, în acest teritoriu, cine „aude” şi nu se poartă în consecinţă alunecă pe nisipul mişcător al „ideilor” frumoase şi vide. Construieşte fără temelie. Pentru că textele sacre nu sunt „sisteme”, ci „chei” (Pr. George Florovsky). Nu descriu, ci cheamă. Nu vor *adeziune* intelectuală, ci *asumare* integrală, *dedicaţie* necondiţionată.

Lectura didactică a parabolei tinde să reducă însă lucrurile la o simplă problemă de disciplină mecanică: Iisus spune cutare lucru, iar credinciosul care L-a auzit trebuie să treacă de la înregistrarea lui pasivă la aplicarea lui imediată. „A auzi” trebuie să devină „a asculta”, adică a te *supune* lucrului auzit, a-l transforma în act. Foarte bine. Dar nici contextul parabolei, nici experienţa curentă nu se lasă încadrate strict în această (altfel cuviincioasă) schemă.

În Evanghelia după Matei, Parabola casei zidite pe stâncă încheie marele discurs hristic cunoscut ca Predica de pe munte. E discursul care începe cu Fericirile şi cuprinde „doctrina” esenţială a Noului Testament în raport cu Vechiul Testament. Imediat după rostirea parabolei, Iisus coboară de pe munte şi începe o serie de vindecări. Să observăm, rapid, două lucruri:

A. Parabola face, prin însuşi amplasamentul ei, legătură dintre cuvânt şi faptă. Iisus *a vorbit*, iar acum începe *să facă*. Un fel de a spune că validitatea discursului Său se confirmă prin eficacitatea lui concretă. Cuvântul e adevărat, în măsura în care e *vindecător*. Fără temelia *realizării* lui, a înfăptuirii, a convertirii în registru pragmatic, discursul n-ar fi decât pură ideologie, gesticulaţie abstractă, vorbă în vânt. Dar pentru că *se realizează*,

el se dovedeşte nu expresia unei „ştiinţe” de catedră, a unei doctrine artificiale, ci a unei *puteri* în act: El îi învăţa ca unul care avea putere, nu cum îi învăţau cărturarii lor.” (Matei 7, 29) îi învăţa ca unul care era *dispus să facă* ce spune şi care *putea să facă* tot ce spune. Aproape că nu ne dăm seama ce răsturnare uriaşă de mentalitate capătă chip în această parabolă. Căci reflexul nostru mental e să considerăm „teoria” drept „fundament” (vorbim de „bazele teoretice” ale unei acţiuni), iar actul drept un fenomen de suprastructură: o „aplicaţie”, o consecinţă secundară a „ideii”. Dar aici e tocmai pe dos: actul e „baza”. Cine se mulţumeşte cu teoria şi nu o aplică construieşte pe nisip. Teoria „teoretică” e nisip pe nisip. Adevărata „temelie”, temelia durabilă, e faptă. Teoria fără întemeierea faptei levitează pe un cer inconsistent, ca o casă fără fundaţie. Încă o dată: nu teoria e fundaţia, ci actul care o împlineşte şi justifică. Mai mult: mai curând supravieţuieşte o solidă fundaţie (în aşteptarea unui constructor înţelept) decât o zidărie superficială.

B. Nu întâmplător, parabola despre zidirea pe *stâncă* e spusă la capătul predicii de pe *munte*. Şi nu întâmplător, la sfârşitul parabolei, ni se spune că Iisus a coborât de pe munte şi a început să vindece oameni. De pe muntele diafan al doctrinei, Iisus coboară, s-ar zice, în valea lumii, pentru a face doctrina să rodească. De fapt, El părăseşte construcţia dogmatică pentru a urca muntele dur al întrupării ei. Cuvântarea hristică a fost *zidirea*. Întruparea Lui va fi stânca atotsusţinătoare, Golgota făptuirii Sale.

Dar ce înseamnă, în fond, „a făptui”? Ne oferă oare Iisus un regulament oarecare, o colecţie de norme inflexibile pe care e musai să le respectăm întocmai? E „vestea cea bună” un simplu cod penal? Ipoteza e de nesusţinut. Ştim ce distanţe subtile îşi ia Iisus faţă de împietrirea legiferării sterpe şi nu putem admite că

Dumnezeu S-a făcut om ca să livreze o lecţie de dirigenţie.

Să rămânem la context. Nemijlocit înaintea parabolei de care ne ocupăm, se vorbeşte despre pomi şi despre roadele lor (7, 16-20: cf şi 12, 33-35, de asemenea, Luca 6, 43-45). Pomii se cunosc după roade. Mai întâi e vorba de simpla lor *identificare*: struguri nu produce decât via, smochine nu produce decât smochinul. Nu poţi aşteptă pere de la măr. Apoi e vorba de *calitatea* roadei: pomul rău nu poate face roade bune, nici pomul bun nu poate face roade rele. Avem de-a face cu o primă analogie a „făptuirii" în ambianţa evanghelică: a face e a „fructifica", a deveni fertil, a da roade. Altfel spus, a face e *a produce efecte*, a fi creator, a te distribui, multiplu, în mediul tău de viaţă, a *iradia*. În pasul următor, ni se spune că rodul tău e cea mai exactă *definiţie* a Ta. Vrei să ştii *cum eşti* de fapt, gândeşte-te nu la ce spui, nu la ce gândeşti, ci la ce ai făcut şi la ce faci. În comunitatea ta, dar şi în singurătatea ta. De regulă, un asemenea exerciţiu nu duce, dacă e practicat necomplezent, la configurarea unui autoportret încurajator… Ceea ce faci este ilustrarea *coerenţei* (*sate* incoerenţei) tale existenţiale: faptă „întreagă", igienică, validă este cea care întruchipează *continuitatea* dintre ce eşti şi ce faci, dintre ce spui şi ce faci, dintre ce eşti şi ce spui. Faptă meritorie e afirmarea *unităţii* şi a *unicităţii* tale. Nu trebuie să faci nimic la care să nu participi *integral*, la care să nu adere fiecare componentă a fiinţei tale. A avea, pentru ceea ce faci, *doar* acordul minţii, *doar* pe acela al sufletului, *doar* pe acela al trupului e a strecura în întregul care eşti o sămânţă de disoluţie.

Încet-încet, pledoaria pentru faptă a parabolei hristice se nuanţează, se precizează, devine restrictivă. Am putea spune că textele evanghelice vorbesc mai des despre *capcanele* faptei, despre patologia ei decât despre valoarea ei incontestabilă. Chiar

„Casa zidită pe stâncă” îşi etalează îndemnul la faptă pe un fundal polemic, din care rezultă că nu *orice* faptă e bine-venită. Iisus începe prin a dezavua o serie de „acţiuni”, unele spectaculoase, care nu sunt cu adevărat „lucrătoare”: invocarea veştedă a numelui divin, exorcismele, profeţiile, minunile de tot soiul (Matei 7, 21-23). Oricât de insistente, oricât de „vocale”, toate acestea nu înseamnă neapărat „a face voia Tatălui care este în ceruri”. Vizate nu sunt doar „procedurile” magice, ocultismele ostentative, agitaţia mistagogică. Vizat e chiar ritualul legitim, dacă el se reduce la îndeplinirea unor forme goale, la parcurgerea unui traseu standardizat până la anemie. Cei care spun toată ziua „Doamne, Doamne!” şi cred că evlavia buzelor, pontajul surd la slujbele curente, înţelegerea vieţii spirituale ca simplă „ortopraxie” sunt „fapte” îndestulătoare se înşală. Termenul „ortopraxie” revenea adesea în conversaţia părintelui arhim. Scrima, pentru a semnala riscul unei anumite „ortodoxii” de a se epuiza în *conformitatea* gestuală a unei instituţii, fără complementul decisiv al unei „lucrări” interioare de fiecare clipă. În aparenţă, cultul e expresia supremă a lui „a face”: e faptă riguroasă, slăvitoare, destinată să amorseze dialogul cu Dumnezeu. În realitate, el nu valorează decât atât cât valorează *comportamentul* comunităţii care îl slujeşte. O comunitate care, la ieşirea din biserică, trăieşte în răspăr cu Liturghia „nu face voia Tatălui”. Aş risca o afirmaţie pentru care nu cred să capăt solidaritatea funcţionărimii bisericeşti: înclin să cred că, dacă Dumnezeu ar avea de ales între o comunitate derapantă, dar activă ritual, şi o comunitate neglijentă ritual, dar cuviincioasă, ar alege-o pe cea de-a doua. Cel puţin aşa rezultă dintr-un formidabil text vetero-testamentar: „Ce este pentru Mine mulţimea jertfelor voastre? zice Domnul. Sunt sătul de arderile de tot de berbeci, grăsime de miei ori sânge de

tauri şi de ţapi nu vreau, nici să veniţi să vă înfăţişaţi înaintea Mea. Cine v-a cerut acestea din mâinile voastre? Să nu mai călcaţi prin curtea Mea! Chiar dacă aduceţi lamura făinii, e în zadar; tămâia este urâciune pentru Mine. Lunile voastre noi şi sabatele şi ziua cea mare nu le mai sufăr. Postul şi nelucrarea şi lunile voastre noi şi praznicele voastre le urăşte sufletul Meu; M-am săturat de voi: n-am să mai trec cu vederea păcatele voastre. Când vă veţi întinde mâinile către Mine îmi voi întoarce ochii de la voi; şi de veţi înmulţi ruga, nu vă voi da ascultare; căci mâinile voastre sunt pline de sânge... (fragment din cuvântarea lui Dumnezeu către popoarele Sodomei şi Gomorei, Isaia i, 11-15). Ritualismul abundent nu poate compensa, aşadar, impuritatea unei vieţi smintite.

Evident, a face nu e destul. Problema este a face *bine*: a face *ce* trebuie, *când* trebuie şi *cum* trebuie. Fără o reprezentare clară despre „ce", „când" şi „cum", *abţinerea* de la faptă e preferabilă. Mi se pare semnificativ faptul că, pentru a atrage atenţia asupra importanţei faptei, s-a ales modalitatea unei parabole a *construcţiei*. Construcţia (unei case, a unei comunităţi, a unei familii) e, în mai multe locuri, asociată cu înţelepciunea.[175] Nu întâmplător, la Luca, prima vindecare după rostirea parabolei despre casa zidită pe stâncă e cea a slugii sutaşului Corneliu, cel despre care aflăm că a construit, pentru iudei, o sinagogă (*cf.* Luca 7, j).[176] „Temelia" Bisericii este şi ea „delegată" lui Petru (Matei *16*, 18), o natură mai curând activă decât contemplativă, predestinat, onomastic, să fie „stâncă" fondatoare. Dar, ca orice faptă, construcţia în sine nu e o garanţie de reuşită. Trebuie construit

175 Proverbele lui Solomon 9, 1: „înţelepciunea şi-a zidit sieşi casă şi pe şapte stâlpi a întărit-o..." şi 14, 1: „Femeile înţelepte zidesc case, dar cea fară minte şi-o dărâmă cu mâinile ei." Cf. şi 24, 3: „O casă se zideşte cu înţelepciune şi prin cunoaştere se întăreşte." Invers, „...ca o casă-n prăbuşire, aşa-i înţelepciunea pentru prost..." (înţelepciunea lui Iisus, Fiul lui Sirah 21, 18).

176 Cf. John Drury, op. cit., p. 129.

*bine*. Chibzuit. Inteligent. Faptă trebuie să fie o construcţie stabilă, nu o încropeală pripită, o improvizaţie.[177] Avântul constructiv poate fi ridicol, dacă nu e prevăzător. Pentru confirmare, intră în scenă o altă parabolă, Parabola turnului (Luca 14, 28-30), care valorifică, de asemenea, simbolica arhitecturală. Dar, în vreme ce, în povestea casei zidite pe stâncă, „cheia" e *temelia* construcţiei, aici temelia, *temelia fără continuare*, cade în deriziune. Cine vrea să construiască un turn şi nu face mai întâi socoteala cheltuielilor riscă să nu poată pune peste temelie nimic. Dorinţa de a zidi nu e dublată, în acest caz, de capacitatea de a duce zidirea la bun sfârşit. Rezultatul e mai curând comic (cf. 14, 29). Efortul se termină nu când scopul lui e atins, ci când resursele lui sunt epuizate. Altfel spus, faptă rămâne *neisprăvită*, pentru că făptuitorul n-a ştiut să-şi evalueze potenţialul, să-şi măsoare corect instrumentele, înzestrările, limitele. Faţă de Parabola casei zidite pe stâncă, Parabola turnului ne confruntă cu o complicaţie nouă. Într-adevăr: a auzi şi a nu face e a construi pe nisip, a nu te îngriji de temelia construcţiei tale. Dar a făptui orbeşte, motivat doar de un entuziasm imatur, compromite temelia însăşi, adică faptă. *Activismul* temerar e la fel de neproductiv ca şi inacţiunea, casa fără temelie e sinucigaşă, în vreme ce temelia fără casă e rizibilă. A aşeza o temelie deasupra căreia nu mai poţi înălţa nimic e a construi, de la bun început, *o ruină*. O ruină, o caricatură, este şi faptă precipitată, surescitarea angajării nereflectate, *zelul*.

Pentru cine se lasă confiscat de litera Evangheliei, cele două parabole sună contradictoriu. Una ne îndeamnă să trecem, fără

---

177 Nechibzuitul vrea să construiască repede şi cu efort minim. De aceea construieşte prost. Adolf Jiilicher - Die Gleichnisreden Jesu, ed. a Il-a, 2 vol., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tiibingen, 1899. Citǎm după reprintul într-un singur volum, realizat în 1963, la Darmstadt, de Wissenschaftliche Buchgesellschaft - pune în paralel (cf. ed. cit., 11, B, pp. 264-265) „buna construcţie" (das gut Bauen) cu „buna auzire" (das gut Horen) la care se referă parabola. A auzi bine nu e, pur şi simplu, a auzi, ci a converti auzitul în faptă. Cel care nu ştie să audă e cel care nu trece de la akouein la poiein.

amânare, la fapte, cealaltă ne sfătuieşte, dimpotrivă, să nu ne repezim, să nu înlocuim viciul nefăptuirii prin *idolatria faptei*. Discursul hristic nu e niciodată liniar, monoton, previzibil. Nu are proasta consecvenţă a unei normativităţi de lemn. Cine îl citeşte ca pe un manual de bună purtare, ca pe o colecţie de «indicaţii preţioase", îl aude fără să-l înţeleagă. La fel de sterilă e lectura bezmetic erudită, care mută accentele de pe mesajul esenţial pe tot soiul de detalii divagatorii. Nu poţi decât să te uimeşti când vezi la ce sunt atenţi unii experţi când analizează, de pildă, casa zidită pe stâncă. Jülicher însuşi, un autor mai mult decât respectabil, găseşte util să ia în serios una din numeroasele dispute „tehnice" cu privire la text: sunt cele două case (cea zidită pe nisip şi cea zidită pe stâncă) vecine, sau se află la distanţă una de alta?[178]

Un comentator modern începe prin a observa că parabola în discuţie pune probleme legate de „cultura locuirii" în satele palestiniene şi citează pe Vitruviu (*De architectura*) pentru a lămuri câteva aspecte legate de statica fundaţiei.[179]

Inadecvate şi simplificatoare mi se par şi o sumedenie de interpretări pioase, potrivit cărora „temelia" pe care suntem invitaţi să construim sunt Dumnezeu, Iisus, credinţa, sau Biserica. E adevărat că analogia Dumnezeu-stâncă există în multe pasaje din Scriptură (cf. între altele, Psalmii 18, 2; 31, 2-3; 71, 3) şi că, în Prima Epistolă către Corinteni (10, 4), se vorbeşte despre „stânca duhovnicească" care este Hristos, dar nu e obligatoriu ca, de câte ori în desfăşurarea unui text apare acelaşi cuvânt, el să aibă aceeaşi semnificaţie şi să se preteze la aceeaşi alegorizare. În parabola de care ne ocupăm, „temelia" (stânca) e *faptă*, ca expresie în act a Cuvântului. A înlocui intenţia explicită a

178 Cf. Jiilicher, op. cit., p. 264.
179 Moises Mayordomo, în R. Zimmermann (ed.), Kompendium..., ed. cit., pp. 93 şi 94.

episodului cu o lectură solemn-instituţională e a rata sensul lui nemijlocit. E limpede că Evanghelia îndeamnă la credinţă, la asumarea referinţei hristice în tot ceea ce întreprinzi, la „nimic fără Dumnezeu” şi la „nimic în afara Bisericii”. Dar *aici* nu asta e tema! aici e vorba despre vacuitatea lui „a şti”, dacă nu e însoţit de „a face”. Despre restul e vorba în alte locuri.

Încă ceva: recomandarea de a cupla cunoaşterea cu acţiunea nu e o recomandare de ordin *moral*, ci una de ordin *funcţional*, pragmatic. Nu ni se spune că e *imoral* să ştii drumul şi să nu-l parcurgi. Ni se spune că între drum şi mers e o legătură logică şi productivă. Că a vedea calea şi a nu porni pe ea e nu numai o prostie, ci şi un risc: riscul de a crede că ai ajuns în locul spre care n-ai pornit încă, riscul de a construi pe o iluzie. Prostia e riscantă. Spre deosebire de omul chibzuit (*anerphronimos* în text, la 7, 24), prostul, smintitul (*aner moros*, 7, 26), alege contemplativitatea degradată a unui spectator abulic. Nu simte că ceea ce aude îl priveşte şi îl obligă. E, ca să zicem aşa, un „estet”, sau o natură speculativă, sau un sofist.[180] „Privitor ca la teatru”, el sfârşeşte prin a adormi în scaun.

Că nu lecţia morală e scopul textului se poate demonstra dacă citim, pentru contrast, o variantă a lui, în care accentele se distribuie altfel. Specialiştii au identificat, într-un tratat rabinic necanonic, o parabolă foarte asemănătoare cu cea hristică, atribuită lui Elisha ben Abuyah (trăitor în jurul lui 120 d. Hr.): „*Un om care face multe fapte bune şi a studiat mult Tor a cu ce poate fi comparat? Cu un om care a construit temelia cu pietre şi, peste ele, a pus cărămizi; chiar dacă vin ape mari şi rămân de jur împrejurul casei, ele n-o pot muta din loc. Dar un om care nu face*

180 Cf. Jean Pirot, Paraboles et allegories evangâiques: la pensee de fesus, Ies commentaires patristiques, Lethielleux, Paris, 1949, p. 61: „Firile emotive, esteţii, cei care practică speculaţia pură, oratorii, cei care ascultă, zic, dar nu fac sunt clasaţi: „Moroi", smintiţi".

*fapte bune şi studiază Tora cu ce poate fi comparat? Cu un om care construieşte mai întâi cu cărămizi şi apoi cu pietre; chiar dacă vin ape mici, ele dărâmă totul.”* *1* În textul ebraic, contrastul esenţial nu este, cum se vede, între „a face” şi „a nu face”, ci între „faptele bune” şi absenţa lor. Nu e destul să studiezi Tora. Trebuie să acorzi importanţa cuvenită *bine-facerilor*. Cunoaşterea doctrinei nu e suficientă aşadar, dacă nu e însoţită de disciplină *etică*. Or, parabola hristică *nu* merge în această direcţie. Ea nu cere o performanţă morală *paralelă* cu teoria, ci trăirea consecventă a teoriei.[181]

Mai mult decât un rapel la morală, Parabola turnului pare să prefere un rapel la *cunoaştere*. Nu se opune, de fapt, acţiunea – non-acţiunii vinovate, ci acţiunea inteligentă (şi competentă) – acţiunii decerebrate, *stabilitatea* lucrului bine gândit – precarităţii elanului facil. Şi Parabola casei zidite pe stâncă implică, în versiunea lucaniană, o trimitere spre căutare şi efort personal. Punerea temeliei e precedată de „săpare” şi „adâncire”. Temelia are, cu alte cuvinte, nevoie de *temeinicie*, de „sondaj” întemeietor. Nici cunoaştere fără faptă, dar nici faptă fără chibzuinţă, fără pricepere, fără o bună înţelegere a ceea ce faci (cf. Proverbele lui Solomon 24, 7: "Înţelepciunea – *sophia* – şi buna cugetare – *ennoia agathe* – sunt la porţile înţelepţilor”). Se impune să rectificăm întrucâtva înţelegerea comună a faptei ca pură dezlănţuire musculară, ca voliţiune oarbă, şi a cunoaşterii ca încremenire în buchiseală mentală. În fapt, şi faptă, şi cunoaşterea sunt manevre *ofensive* de raportare la adevăr. Cunoaşterea – s-a spus – *caută*, în

---

181 Mai aproape de sensul parabolei hristice este o altă pildă iudaică, atribuită lui El'azar ben 'Azarja (cca 100 d. Hr.): „Cu cine se aseamănă acela a cărui înţelepciune e mai mare decât faptele sale? Cu un copac care are multe ramuri, dar puţine rădăcini. Şi vine vântul, îl dezrădăcinează şi îl azvârle pe jos [...]. Dar cu cine seamănă cel ale cărui fapte sunt mai mari decât înţelepciunea sa? Cu un copac care are puţine ramuri, dar multe rădăcini, astfel încât chiar dacă ar veni asupra lui toate vânturile din lume şi ar sufla năprasnic, nu l-ar putea muta din loc" (ibidem, p. 95).

vreme ce faptă *cucereşte*. Cunoaşterea, ca act de *participare dinamică* la adevăr, e o *experienţă* perfect comparabilă cu faptă, înţeleasă ca *trăire* a adevărului. Aceasta este distincţia dintre *poiesis* şi *theoria*, sau dintre ceea ce, în mediul hindus, se cheamă *karma* şi *jńāna*.[182] Viaţa „teoretică" propusă de Aristotel nu exclude viaţa „politică". E vorba doar de două moduri de a fi activ, cu privirea fixată pe acelaşi orizont. Contemplativitatea nu e monomanie intelectuală, ci un mod de a adulmeca „urma" adevărului, înainte de a porni, *efectiv*, spre el. În cele din urmă, e vorba de două feluri de a fi care se condiţionează, potenţează şi modelează reciproc. „Trebuie să acţionăm – spune Sf. Maxim Mărturisitorul – ca nişte contemplativi şi să practicăm contemplaţia ca nişte oameni activi".[183] În definitiv, „a face" e una dintre speciile cunoaşterii, tot astfel cum „a cunoaşte" e una dintre speciile acţiunii. Mai mult, poţi face lucruri înainte de a le înţelege deplin şi le vei înţelege deplin prin simplul fapt de a le fi făcut. Actul sporeşte înţelegerea. Pe de altă parte, sunt lucruri pe care nu le înţelegi decât în măsura în care le faci.[184]

Cunoaşterea *se califică* prin faptă, iar faptă *se califică* prin cunoaştere. Cunoaşterea nu se exprimă doar ca mod de a gândi, ci şi ca *fel de a fi*, iar acţiunea nu e doar mobilizare motrice, ci şi *fel de a înţelege*.

Disputa dintre protestantism şi celelalte confesiuni creştine

---

182 Cf, pentru aceste disticţii esenţiale, Raimundo Panikkar, „Action and Contemplation as Categories of Religious Understanding", în Yusuf îbish, Ileana Marculescu (eds), Contemplation and Action..., ed. cit., p. 86. Complementaritatea subtilă între acţiune şi contemplaţie se exprimă şi în ambianţa islamică. „Un ceas de meditaţie e mai bun decât şaizeci de ani de adoraţie rituală", spune unul din Hadîtb-urile profetului. Dar, adaugă un proverb arab, „Cunoaşterea fără acţiune e ca un pom fără roade". Cf. Seyyed Hossein Nasr, „The Complementarity of Contemplative and Active Lives in Islam", în Yusuf Ibish, Ileana Marculescu (eds), Contemplation and Action..., ed. cit., pp. 195-204.

183 Cf. Andre Scrima, „The Hesychastic Tradition. An Orthodox- Christian Way of Contemplation", în Yusuf Ibish, Ileana Marculescu (eds), Contemplation and Action..., ed. cit., pp. 136-150.

184 Cf. Maurice Blondei, Histoire et dogme. Les lacunesphilosophiques de l'exegese moderne, La Chapelle-Mondigeon, 1904, pp. 443-444, apud Jean Pirot, op. cit., pp. 59-60.

cu privire la forţa (respectiv irelevanţa) faptei pe drumul spre mântuire e un exemplu caracteristic al transformării mesajului hristic în ideologie. Textul evanghelic furnizează tot atâtea argumente pentru a impune *credinţa* drept criteriu ireductibil al intrării în împărăţie sau pentru a dovedi importanţa *faptelor*, în speţă a faptelor bune. Până şi Sf. Pavel, „avocatul" mereu invocat al teologiei protestante, e explicit, când e vorba de rolul şi rostul faptei. „Dreaptă judecată a lui Dumnezeu" „va da fiecăruia după faptele lui" (cf. Romani 2, 6-10). Sau: „Pentru că noi toţi trebuie să ne înfăţişăm înaintea scaunului de judecată al lui Hristos, pentru ca fiecare să primească după cele ce a făcut prin trup, ori bine, ori rău" (2 Corinteni 5, 10). Credinciosului i se cere să fie „nu un ascultător care uită, ci un împlinitor care face" (Iacov 1, 25. *Cf* şi 1 Ioan 3, 18: „... să nu iubim cu vorba, nici cu vorbirea, ci-n faptă şi-n adevăr"). Există însă şi suficiente elemente pentru un „contra-discurs". Fără credinţă, faptă cade în performanţă statistică: „... tot ce nu-i din credinţă e păcat" (Romani 14, 23). Nu există, aşadar, „îndreptăţire" în afara credinţei. „Credinţa în Fiul" pare să fie raţiunea suficientă, precondiţia decisivă a „vieţii veşnice (Ioan 6, 40). „... Fără Mine nu puteţi face nimic" (Ioan 15, 5). Cu alte cuvinte, orice înfăptuire are ca prim moment postulatul unei *Prezenţe* justificatoare, al unei „motivaţii" transcendente, fără de care ea se iroseşte în pragmatism vid. Un episcopalian altfel foarte inspirat şi provocator cum este Robert Farrar Capon are dreptate să insiste asupra insuficienţei faptei, dacă e manipulată ca marfa de schimb pentru mântuire, dacă este tezaurizată în vederea unui final troc mistic: „Am fost cuminte, deci merit un fotoliu în Rai!" Dreptate are şi când observă că suntem judecaţi nu după *fapte*, ci după *roade*. Or, există fapte neroditoare, în vreme ce credinţa este

inevitabil roditoare.[185] Când însă încearcă să demonstreze că, în Parabola celor doi fii, nu e vorba despre preeminenţa faptelor asupra vorbelor, ci doar despre credinţă şi autoritate, el distorsionează, vrând-nevrând, textul, manevrându-l propagandistic. Credinţa, credinţa ca delegare necondiţionată a încrederii, e, firește, hotărâtoare, dar ea nu poate funcţiona în afara unei prompte *conformităţi* existenţiale. Dacă faptul de a crede nu anulează supra-evaluarea de sine şi sub-evaluarea celuilalt, dacă asumarea credinţei nu se percepe nemijlocit în felul în care te porţi cu tine şi, mai ales, cu semenii tăi, ea nu e creditabilă şi nici salvatoare. Aşadar, „a face”, dar „a şti ce faci”. „A şti”, dar „a face potrivit cu ceea ce ştii” (Ioan 13, 17: „De vreme ce ştiţi acestea, fericiţi veţi fi de le veţi face.”). Pentru cei care „nu ştiu ce fac” (Luca 23, 34) te poţi ruga, fără a pierde din vedere însă că şi faptă, şi ignoranţa lor sunt, în egală măsură, vinovate.

Dacă Iisus e luat în serios ca *model*, atunci toată această paradoxală dispută „*teoretica*” despre *faptă* se rezolvă de la sine. Iisus e „Calea, adevărul şi Viaţa” (Ioan 14, 6). Cum se poate distinge, înăuntrul acestei triade, ce e faptă şi ce e contemplativitate, ce e *învăţătură* şi ce *trăire*? „Calea” e, prin definiţie, mişcare, spaţiu al acţiunii, dar e indiscernabil asociată cu căutarea adevărului şi cu exigenţa asumării existenţiale.

„Complementaritatea” poate ajunge, totuşi, şi ea să eşueze în schemă ideologică. Iată de ce, textul evanghelic nu ezită să complice lucrurile. „… El a intrat într-un sat; iar o femeie cu numele Marta L-a primit în casa ei. Şi ea avea o soră ce se chema Maria, care, aşezându-se la picioarele Domnului, îi asculta cuvântul. Iar Marta se silea cu multă slujire şi, apropiindu-se, a zis: «Doamne, oare nu socoteşti că sora mea m-a lăsat să slujesc

185 Cf. RF. Capon, op. cit., p. 74.

singură? Spune-i deci să mă ajute.» şi răspunzând Domnul, i-a zis: «Marto, Marto, te-ngrijeşti şi pentru multe te sileşti, ci un lucru trebuie; că Maria partea cea bună şi-a ales-o, care nu i se va lua.» „(Luca 10, 38-42).

Din Parabola casei zidite pe stâncă am aflat că numai faptă poate „întemeia" Cuvântul auzit. Că degeaba *auzi*, dacă nu şi *asculţi*, adică dacă nu treci proba acţiunii. Aici, dimpotrivă, hărnicia devotată, slujirea evlavioasă sunt depunctate de „aşezarea" contemplativă. „Calea cea bună" e „a sta" la picioarele învăţătorului şi a-i sorbi vorbele: a avea *mereu* şi *prioritar* „grija" împărăţiei (Matei 6, 33), lăsând în plan secund grijile lumeşti, chiar dacă ele includ şi nobila pietate „îngrijitoare". Evident, între cele două texte, există nuanţe contextuale. „Casa cu temelie de piatră" acuză cunoaşterea neziditoare, în vreme ce episodul „Marta-Maria" acuză potenţialul divagatoriu al „treburilor zilnice", în raport cu „singurul lucru" care contează: mântuirea. Dar nu se poate nega diferenţa dintre prestigiul faptei în primul caz şi relativizarea ei în cel de-al doilea.

Spectaculoasă este însă abilitatea Evanghelistului Luca de a plasa nemijlocit înaintea scenei „Marta-Maria", Parabola bunului samaritean (Luca io, 30-37: întrebat cine se poate numi „aproapele", Iisus răspunde:

Un om cobora de la Ierusalim la Ierihon şi a căzut între tâlhari care, după ce l-au dezbrăcat şi l-au rănit, au plecat, lăsându-l aproape mort. Iar din întâmplare un preot cobora pe calea aceea, şi văzându-l, a trecut pe-alături. Tot aşa şi un levit, ajungând în locul acela şi văzând, a trecut pe-alături. Iar un samarinean care mergea pe cale a venit la el şi, văzându-l, i s-a făcut milă; şi apropiindu-se, i-a legat rănile, turnând pe ele untdelemn şi vin; şi punându-l pe dobitocul său, l-a dus la un han şi

i-a purtat de grijă. Şi a doua zi, scoţând doi dinari, i-a dat hangiului şi i-a zis: „Ai grijă de el; şi ceea ce vei mai cheltui ţi-i voi da eu când mă voi întoarce. Care din aceştia trei ţi se pare că a fost aproapele celui căzut între tâlhari?” Iar el a zis: „Cel care şi-a făcut milă cu el.” Iisus i-a zis: „Mergi şi fă şi tu asemenea!”).

În această parabolă, „contemplativii” ies rău. Preotul şi levitul nu acordă atenţie celui tâlhărit, în schimb un trecător oarecare (şi, în plus, aparţinând unei etnii marginale) trece la treabă. Faptă e salvatoare, în vreme ce pasul abstras al arhiereilor (poate cufundaţi în rugăciune, poate locuiţi de gânduri înalte?) e cvasicriminal.

Ce concluzie putem trage? Niciuna care să poată fi închisă într-o reţetă. Adevărul e mereu acelaşi, dar culorile lui, „feţele” lui se schimbă inefabil în funcţie de cazul concret, de situaţie, de moment, de ţinta discursului. Adevărul e consubstanţial cu *bogăţia* lumii şi cu *libertatea* persoanei. Nimic nu e luat ca fiind *de la sine înţeles*. Nicio concesie nu e îngăduită „gata-făcutului”, simţului comun, tezismului liniar. Suntem mereu invitaţi la reacţie *vie*, împotriva somnolenţei comode şi a conformismului ipocrit. Suntem invitaţi la o neîncetată *imitatio Christi*, dar nu la pastişă flască, la cuminţenie stearpă. În definitiv, cum „faptuia” Iisus? Avem o schiţă de răspuns în Faptele Apostolilor (2, 22), unde acţiunea hristică e rezumată prin triada „puteri, minuni şi semne”. Faptă ca *dynamis*, *teras* şi *semeion*. Mai obişnuitul *ergon* nu e folosit, cum vedem, în această enumerare.[186] În „sfera” lui Iisus, „a face” e, mai întâi, o manifestare a *puterii* (autorităţii) şi a *supra-naturii* Sale. În acelaşi

186 O bună analiză a celor trei concepte (cu observaţii utile despre diferenţa dintre teras şi tbauma, dintre faptă, care revine strict făptaşului, şi „putere", care se manifestă prin el, îl „foloseşte", sau despre relevanţa „semnelor" numai pentru cine ştie să le citească) se poate găsi în Rudolf Frieling, Christologische Aufsätze: der Weg des Chris- tusJesus. Heilungen, Gleichisse, Apostelzeugnisse (Gesammelte Schriften zum Alten und Neuen Testament, vol. III), Urachhaus, Stuttgart, 1982, pp. 189-197.

timp, faptă Lui e purtătoare de semn, „semnal” doveditor, semnificaţie, sens. Transferate în oglinda omenescului, aceste calificări ale faptei s-ar rezuma, eventual, astfel: validă cu adevărat e faptă care exprimă energie, potenţial „dinamic”, „capabilitate”, autoritate autentică, faptă care iese din regula palidă, previzibilă, a cutumei oarbe, în sfârşit, faptă mărturisitoare, faptă care „semnifică” o adeziune totală şi fermă a făptuitorului la acţiunea sa. Asta le cere Iisus discipolilor săi (mai ales în Parabola turnului şi a regelui care se pregăteşte de război): să reflecteze cu prudenţă, cu responsabilitate, la *costurile* discipolatului, la *măsura* exactă a resurselor lor, la limitele aptitudinilor lor şi ale capacităţii lor de angajare necondiţionată (implicând privaţiuni aspre, renunţări dramatice, lepădare de sine, pătimiri. *Cf.* Luca 9, 59-62; 14, 26-27 şi 33, dar şi Matei 8, 21-22; 20, 22 ş.a.).[187] Verbul „aptitudinii”, al înzestrării necesare pentru a intra în joc este *dynamai*, „a fi în stare”, „a putea”, o referinţă vădită la faptă înţeleasă ca *dynamis*. A făptui pe fondul unor astfel de exigenţe depăşeşte cu mult dimensiunea cotidiană a faptei. Am putea spune că, dacă „miracolul” teribil, cutremurător, e prezent în fiecare faptă a lui Iisus, atunci ucenicul care îl urmează „face”, cu fiecare faptă a sa – şi prin simplul fapt că o face –, un miracol echivalent.

A-L urma pe Iisus e, prin urmare, o încercare grea, iar El nu o ascunde. Dimpotrivă. Aspirantul e somat să se gândească bine înainte de a lua asupra sa o sarcină pe care s-ar putea să n-o poată duce până la capăt. O sarcină pentru care nu e „copt”. O dată mai mult, Logosul procedează în răspăr cu ideologiile, adică înlocuieşte propaganda înşelătoare, exaltantă, născătoare de pernicioase iluzii,

187 Gerhard Sellin - Die Kosten der Nachfolge. Das Doppelgleichnis vom Tumbau und vom Krieg, în R. Zimmermann (ed.), Kompen- dium..., ed. cit., p. 606 - listează citate semnificative din literatura veche necreştină, pe aceeaşi temă. Pentru Philon din Alexandria, virtutea însăşi trebuie să-şi cântărească tăria înainte de a angaja lupta cu viciul. Pasaje asemănătoare la Epictet, Cicero, Juvenal (Cf. Snodgrass, op. cit., p. 381).

printr-un avertisment sever, aproape demobilizator. Iisus îşi face *contra-propagandă*. El Se oferă tuturor, dar atrage atenţia că drumul alături de El este o cursă epuizantă, o opţiune pentru sacrificiu.[188]

Efectele faptei nesăbuite se înscriu pe trepte diferite de culpabilitate. Cel care nu reuşeşte să ducă la bun sfârşit construcţia unui turn se face de râs. Cel care pierde un război iroseşte vieţi omeneşti şi îşi pierde legitimitatea. Deriziune de o parte, iresponsabilitate criminală, de cealaltă. E, între cele două, o deosebire de grad, dar amândouă stau sub semnul unor concepte cu o pondere aparte în cultura mediteraneeană a secolului I d. Hr.: *ruşinea* şi *onoarea*.[189] Klyne Snodgrass are argumente convingătoare să proiecteze aceste concepte pe un cer eshatologic. Există, într-adevăr, o *onoare şi o ruşine eshatologice*.[190] În termenii lui Luca (9, 26): „... tot cel ce se va ruşina de Mine şi de cuvintele Mele, de acela şi Fiul Omului Se va ruşina când va veni întru slava Sa şi a Tatălui şi a sfinţilor îngeri" (*cf.* Şi Marcu 8, 38). Simetria este totală şi tulburătoare. Pe cel care se ruşinează de a nu fi la înălţimea Dumnezeului său, Dumnezeu nu poate avea neruşinarea" să nu-l primească la El![191]

---

188 în termenii lui T.W. Manşon {apud K. Snodgrass, op. cit., p. 386): „Salvation is free, but it is not cheap" (Mântuirea e la liber, dar nu e ieftină. Nu „costă", dar e „costisitoare").

189 Cf. Snodgrass, op. cit., p. 383.

190 Ibidem., p. 388.

191 O paralelă viguroasă la acest pasaj e de găsit în spaţiul misticii musulmane: „Profetul Muhammad a întâlnit odată, lângă Kaaba, un beduin a cărui evlavie simplă 1-a impresionat adânc. Dar, în timp ce stăteau de vorbă, iată că s-a arătat Gabriel cu un cuvânt al lui Allah către Muhammad: «Spune beduinului acestuia: încrederea ta în blândeţea şi în milostivenia Mea este în zadar, căci mâine îţi voi cere socoteală despre mărunte şi nemărunte, până la cingătoare şi până la şiretul încălţărilor.» Atunci beduinul a întrebat: «îmi va cere Domnul cu adevărat socoteală?» «Fireşte că îţi va cere socoteală, dacă aceasta este voia Sa.» «Fie după puterea şi slava Sa: dacă Domnul mă va cerceta pentru păcatele mele, îl voi cerceta şi eu pentru iertarea Sa. Dacă mă va cerceta pentru zgârcenie, îl voi cerceta şi eu pentru mărinimia Sa.» Auzind acestea, Profetul a plâns până i s-a umezit barba, dar Gabriel s-a arătat din nou, cu un cuvânt al lui Allah: «Nu plânge, Muhammad! Căci, iată, îngerii care îmi poartă tronul au uitat pentru o clipă, de prea multă bucurie, să-şi cânte cântecele lor de slavă: Spune fratelui tău, beduinul, să nu-mi ceară socoteală, căci nici eu n-am să-i mai cer socoteală lui.» (Apud Tor Andrae, Islamiscbe Mystik, Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Koln, Mainz, 1980, pp. 10-11.) Ştiu că cititorul riguros confesional va fi scandalizat de asemenea asocieri. îmi cer scuze: nu

Un fel de a „ideologiza” castrator subtilitatea şi marile „îndrăzneli” ale materiei scripturare este, o spunem iarăşi şi iarăşi, *alegorizarea* arbitrară. Toate parabolele la care ne referim în acest capitol, dar, de fapt, *toate* parabolele au avut de suferit de pe urma unui tratament asemănător. A spune că şi constructorul turnului, şi regele care pleacă la război îl reprezintă, *per a contrario*, pe Iisus, care va termina ceea ce a început şi care ia întotdeauna în seamă costurile acţiunilor sale[192], e o speculaţie fără rost şi, de fapt, fără legătură cu textul. La fel, a spune că regele care se îndreaptă, ameninţător, spre regele (nepregătit) din parabolă e fie *a*. Iisus, de a cărui judecată nu vom scăpa decât „făcând pace” cu El prin fapte bune (Sf. Grigorie cel Mare), fie *b*. Satana, care vine asupra noastră pentru a ne înfrânge (Fericitul Augustin), este, din punctul nostru de vedere, divagatoriu. Nici efortul augustinian de a citi Parabola casei zidite pe stâncă echivalând, minuţios, ploile distructive cu superstiţiile, vânturile cu vorbăria goală a oamenilor şi fluviul năvălitor cu pofta carnală nu ni se pare de mare ajutor hermeneutic, dincolo de „sublimitatea” lui morală. De altfel, asemenea „transcrieri” sunt infinit „permutabile”. Fericitul Ieronim, de pildă, preferă să identifice ploile cu diavolul, torentul cu Antihristul şi vânturile cu spiritele rele.[193] Se poate înţelege, contextual, în spiritul epocii şi al urgenţelor polemice şi misionare, tipul acesta de interpretare. Dar ne îndoim că, pentru cititorul de azi, el mai poate fi purtător de rod, „faptă” exegetică cu adevărat eficace.

Parabola celor doi fii n-a fost nici ea scutită de interpretări

---

reuşesc să cred că Duhul Sfânt e o achiziţie etanşă, rechiziţionată definitiv de o comunitate sau alta. Cred, dimpotrivă, că „vântul (pneuma) suflă unde vrea şi tu îi auzi glasul, dar nu ştii de unde vine şi nici unde se duce. Aşa este cu tot cel ce e născut din Duhul" (loan 3, 8). Asta nu înseamnă, evident, că poţi merge simultan pe toate cărările...

192 Cf. J. Louw, „The Parables of the Tower-Builder and the King Going to War", în Expository Times, nr. 48, 1936-1937, p. 478.

193 Cf.)tzn Pirot, op. cit., p. 58, n. 2.

simplificatoare. Fiul care spune „nu”, dar *face* ar „simboliza” păgânătatea iniţial opacă faţă de Lege, dar dispusă ulterior să accepte mesajul hristic al Noii Legi, iar fiul care spune „da” şi *nu face* ar reprezenta tabăra iudeilor care au consimţit Legii, dar n-au urmat-o. Referinţa la Ioan Botezătorul din corpul parabolei ar sublinia şi ea, în alt context, disponibilitatea „păcătoşilor” faţă de discursul său, în contrast cu reacţia negativă a fariseilor.[194]

Majoritatea exegeţilor mai vechi sau mai noi admit, totuşi, că „tema” parabolei este necesara coerenţă între vorbe şi fapte. E o temă frecventă în lumea veche. Ce e preferabil? Să promiţi şi să nu faci, sau să fii rezervat, dar să adopţi, în final, cuminţenia faptei? Dar, şi de data aceasta, parabola e mai nuanţată. Contează, fireşte, conformitatea neabătută dintre gând, intenţie, cuvânt şi acţiune, dar patosul vieţii nu poate fi redus la o cristalină maximă comportamentală. Cu toţii spunem, adesea, că cel care „una vorbeşte şi alta face” nu e creditabil. Dar aici lucrurile stau altfel: e mai bine să faci *altceva* decât zici, dacă ceea ce zici e îndoielnic. Mai mult: ceea ce zici nu te obligă la o consecvenţă de beton, dacă, între timp, realizezi lipsa de temei, sminteala vorbelor tale. Poţi spune o prostie, dacă nu chiar o ticăloşie (unii au văzut în „nu”-ul primului fiu nu un simplu *refuz*, ci o formă de *rebeliune*), dar nu e exclus să-ţi pară rău pentru nesupunerea ta, să te căieşti şi să te îndrepţi. Parabola acordă un loc privilegiat *căinţei*, înţeleasă nu doar ca „răzgândire” mentală, ci ca *afect* restaurator: nu e vorba *să înţelegi* că ai greşit, ci să regreţi intens, să fii tulburat sufleteşte de greşeala ta. De aceea, cuvântul folosit în text nu e cel care indică de obicei „căinţa” (*metanoiein*), ci *metamelomai*, incluzând o importantă componentă de emotivitate. Hans Weder observă, pe acest fundal, că Pilda celor doi fii sugerează şi prospeţimea,

194 Cf. K. Snodgrass, op. cit., p. 270.

flexibilitatea dătătoare de speranţă a judecăţii divine: nu există ezitare, sau contestaţie de primă instanţă, care să nu poată fi rectificată şi iertată, tot astfel cum nu există adeziune, oricât de sonoră, care să nu poată fi încălcată sau care să garanteze, prin ea însăşi, mântuirea.[195] Cu alte cuvinte, până şi hamletizării i se dă o şansă, dacă ea face posibile examenul de sine şi decizia judicioasă (chiar dacă amânată).

Parabola este şi un mod de a amenda tendinţa „ortopraxiei" de a livra evlavia doar cu gura, fără participarea inimii şi a faptelor (*cf.* Şi Matei 7, 6; 15, 8-9, cu anticipări explicite la Isaia 29, 13 şi Iezechiel 33, 31). Isaia face aluzie şi la înclinaţia drept-credinciosului superficial de a respecta mai curând cutuma omenească, „datina" cvasi-folclorică, decât Cuvântul însuşi al lui Dumnezeu: „şi a zis Domnul: acest popor se apropie de Mine – cu buzele Mă cinstesc, dar inima lor se ţine departe de Mine. În zadar Mi se închină învăţând porunci şi învăţături omeneşti..." în acelaşi timp, textul reuşeşte să demonteze imaginea convenţională a unui Dumnezeu care judecă după criterii „legaliste" curente. „Calea dreptăţii" propusă de Ioan Botezătorul e urmată mai curând de vameşi şi târfe decât de păstrătorii instituţionalizaţi ai Legii. Cu alte cuvinte, se întâmplă ca „voia Tatălui" să fie împlinită de cei îndeobşte dispreţuiţi, iar nu de cei „îndreptăţiţi", instalaţi, somnolent, în propriul lor prestigiu.[196]

În multe din parabolele lui Iisus, faptă cea mai impunătoare, mai ofensivă, mai dinamică, mai tenace şi mai curajoasă este *rugăciunea* („Prietenul de la miezul nopţii, Judecătorul nedrept şi

---

195 Cf. Hans Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Ancdysen und Interpretationen, Vandenhoedk & Ruprecht, Gottingen, 1990, p. 236.

196 Cf. A. Hultgren, op. cit., pp. 224-225. Autorul adaugă comentariului său un accent suplimentar: uneori, voia lui Dumnezeu se

văduva stăruitoare”, „Tatăl şi cererile copiilor”).[197] De regulă – şi cu bune argumente – asociem rugăciunea cu imobilitatea corporală (dar şi cu aceea a gândurilor). Înclinăm însă să pierdem din vedere dimensiunea *activă* a rugăciunii, substratul ei *mobilizator*, *efortul* concret pe care ea îl implică. Rugăciunea e axa travaliului ascetic. Iar asceza (*askesis*) presupune un set de „practici”, de „tehnici”, de „exerciţii” care nu au nimic în comun cu pasivitatea. Nici cel care bate la uşa prietenului în miez de noapte, nici văduva care îl hăituieşte pe judecătorul nedrept nu sunt embleme ale „meditaţiei” solitare, ale retragerii „filosofice” din lume. Amândoi sunt „în atac”. Asceza înseamnă „nevoinţă”, „antrenament”, punere la lucru a fiinţei integrale a „nevoitorului”. Dar şi perseverenţă, spirit de ofensivă, curaj. Rugăciunea – spune Sf. Teofan Zăvorâtul (1815-1894) – „este viaţă spirituală în acţiune … A te ruga înseamnă a pune în faptă simţăminte şi atitudini evlavioase, ceea ce duce la o viaţă mai intensă, mai aprinsă”.[198] „Rugăciunea este un *act* religios” (s m. – A P.), care, între altele, stimulează „facultatea de a gândi şi de a acţiona”[199]. Nu se poate imagina parcursul unei *căi* spirituale fără „exerciţiul” rugăciunii, iar „calea” este, prin definiţie, mişcare, *procesiune*. Rugăciunea nu este o formă de activitate „intelectuală”, ci organizarea *pragmatică* a unui act de comunicare, „regia” necesară pentru a da credinciosului orientarea corectă. Este *înfăptuire* a unui dialog, *căutare* vie, distinctă de speculaţia teologală. Ea dă un sens nou ideii de „experienţă” (asimilată de modernitate strictei senzitivităţi) şi ideii de „realizare”, înţeleasă ca simplă reuşită imanentă.[200] Fireşte că

197 Cf. supra, pp. 165 şi urm.
198 Apud Eugraph Kovalevsky, A Method of Prayer for Modern Times, Praxis Institute Press, Newburyport, Massachusetts, 1993, p. IX.
199 Romano Guardini, Initiation ă lapribe, Editions Alsatia, Paris, 1951, p. 23. Un mod asemănător de a gândi se poate identifica în
200 Pentru redactarea acestui text, mi-a fost de folos lucrarea Părintelui Arhim. Andre Scrima, L'Hesychasme, Faculte de Theologie, Uni- versite Saint-Esprit, Kaslik, Annee

actul rugăciunii are alt tip de grafic energetic, altă dinamică decât „activitatea" curentă, în definitiv, isihasmul, ca disciplină ascetică întemeiată pe rugăciune, are legătură directă cu verbul grecesc *hesthai*, care se traduce prin „a sta"[201], „a fi aşezat". *Hesychia* înseamnă linişte, „aşezare" interioară, pace. Dar nu e vorba de „apatia" şi „ataraxia" înţelepţilor antici. Nu întâmplător, în scrierile Părinţilor, aceşti termeni nu sunt folosiţi niciodată (cu o excepţie: *apatheia* la Evagrie)[202]. Fără conotaţia ei activă, făptuitoare, fără ieşirea din sine a căutătorului, rugăciunea riscă să cadă în autism, în *philautia* asupra căreia avertizează mereu Sf. Maxim Mărturisitorul. Relevant, în această privinţă, e exemplul rugăciunii comunitare – *Liturghia* – care nu e nici simplă mişcare a buzelor, nici „concentrare" singuratică, ci *ceremonie* –, adică o suită de acţiuni, gesturi, cântări şi procesiuni definind, laolaltă, avansul treaz al comunităţii spre „Făcătorul cerului şi al pământului, văzutelor tuturora şi nevăzutelor".

Ca şi temelia unei case, rugăciunea e o „construcţie", o *înfăptuire* ziditoare. Totodată, orice faptă, pentru a fi validată prin soliditate şi rezistenţă, trebuie să fie o specie a rugăciunii: să fie îndreptată spre Celălalt (nu spre slava de sine), să fie tenace, încrezătoare, liberă de pofta recompensei imediate şi de grija lumească a rezultatului prompt şi convenabil. Şi, mai ales, să ştie că nu există înfăptuire roditoare fără „colaborare" transcendentă: „Fără de Mine nu puteţi face nimic!".

---

Academique 1970-1971 (Notes â l'usage prive des auditeurs) (trad, rom.: Despre isihasm, volum îngrijit de Anca Manolescu, trad, din franceză de Maria-Cornelia Ică, Anca Manolescu, Toader Saulea, trad, din engleză de Sorana Corneanu, Humanitas, Bucureşti, 2003). De asemenea, lucrarea Hesychasme et priere (seria „Orientalia Cristiana Analecta", 176, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1966) a P. Irenee Hausherr, S.I. (în special pp. 163-237).

201 Ca şi extrem-orientalul „za-zentehnica de a medita stând.

202 Cf. Irenee Hausherr, op. cit., p. 166.

**Misterul uşilor închis-deschise**

Stă în natura uşilor să fie, simultan, separare şi unificare. Închidere şi deschidere. Nu e, aşadar, de mirare că, în Noul Testament, întâlnim şi dimensiunea lor stimulatoare, şi pe aceea inhibitorie. Ele sunt când interdicţie, când invitaţie, când transparenţă, când blocaj. E notorie aparenta contradicţie dintre Matei 7, 7, pe de o parte („... bateţi şi vi se va deschide"), şi Matei 25, 10-11, pe de alta („... uşa s-a închis", în ciuda cerinţei insistente a fecioarelor „nebune": „Doamne, Doamne, deschide-ne!"). Închise sunt şi uşile prietenului solicitat, la miezul nopţii, să ajute (Luca 11, 7), „strâmtă", adică semiînchisă, e şi poarta care duce la mântuire (Luca 13, 24-25). Există o „uşă a credinţei" (Fapte 14, 27) şi există „porţile iadului" (Matei 16, 18), există uşa zăvorâtă a temniţei, pe care o poate deschide îngerul (Fapte 5, 19) sau vreun cutremur providenţial (Fapte 16, 26), există uşa protectoare, îndărătul căreia comunitatea se ascunde pentru a se apăra de un mediu ostil (Ioan 20, 19 şi 26), există uşa recluziunii rituale, cea care, închisă, creează mediul optim al reculegerii şi al rugăciunii (Matei 6, 6: „Tu însă, când te rogi, intră în cămara ta şi, închizând uşa, roagă-te Tatălui tău Care este întru ascuns..."). Există, în sfârşit, uşa revelaţiei, a „răpirii la cer" (Apocalipsa 4, i: „o uşă era deschisă-n cer") şi uşa-oportunitate, uşa oferită ca *şansă* de elecţiune şi salvare, uşa ca semn al disponibilităţii, al deschiderii spre adevăr (1 Corinteni 16, 9: decizia lui Pavel de a rămâne în Efes „căci mi s-a deschis aici o uşă mare şi largă". *Cf svi* Corinteni 2, 12; Coloseni 4, 3). Dar ambivalenţa uşii îşi află sensul culminant în mormântul pecetluit al lui Iisus, mai întâi închis irevocabil (Matei 27, 60; Marcu 15, 46) şi apoi deschis, astfel încât definitivatul „ermetic" al morţii să fie înlocuit cu perspectivă

iradiantă a învierii (Marcu 16, 3-4).

Expresia figurativă a dublei semnificaţii a uşii este chipul lui Ianus, zeul roman cu două feţe: una privind spre trecut, alta spre viitor, una privind în afară, alta – înăuntru. *Ianua* e cuvântul latinesc pentru „uşă", din care a derivat, între altele, numele lunii „ianuarie", luna prin care se „iese" din anul vechi şi se „intră" în noul an. Simbolismului spaţial (uşa ca *prag* între lumi, respectiv între lumea pământească şi cea a cerurilor), îi corespunde unul astronomic şi temporal: se vorbeşte de „porţile solstiţiale" ale anului, cu echivalentul creştin al celor două sărbători dedicate Sfântului Ioan: Sfântul Ioan de iarnă şi Sfântul Ioan de vară (Sânzienele). Se sugerează, prin toate aceste figuri simbolice, faptul că există *locuri* şi *momente* în care tranzitul de la un nivel la altul al Existentului, libera „circulaţie" pe „axa lumii", urcuşul pe „scara lui Iacov" sunt favorizate.[203]

Creştinismul abandonează însă aceste determinări spaţio-temporale, vorbind de un alt tip de condiţionare a ieşirii din contingent, respectiv a intrării în „împărăţia lui Dumnezeu". Dincolo de locuri şi momente privilegiate ale „rupturii de nivel", ale trecerii „dincolo", există *stări*, etape de evoluţie interioară, care deschid uşile închise, indiferent de stimulentul sau piedica unor împrejurări exterioare.

Marea diferenţă rezultă din faptul că „uşa" nu mai este, în discursul creştin, un *loc de pasaj* neutru, un „obiect" (fie şi simbolic), prin care se trece într-o direcţie sau alta. Uşa e o *persoană*, iar trecerea prin ea – un dialog, o formă de comunicare.

---

203 Pentru toată această tematică, se va consulta cu folos Ananda K. Coomaraswamy, „Svayamâtrnnă: Janua Coeli", în Coomaraswamy,
Selected Papers. Traditional Art and Symbolism, Roger Lipsey (ed.), vol. 1, Bollingen Series, LXXXIX, Princeton University Press, 1977, pp. 465-520. De asemenea, Rene Guenon, Symbolesfondamentaux de la Science sacrte, Gallimard, 1962, cap. XXXIV, XXXV, XXXVI, XXXVII, XXXVIII, LV, LVIII.

„Eu sunt uşa. De va intra cineva prin Mine, se va mântui…” (Ioan io, 9) – spune Iisus. Iisus e „Cel ce deschide şi nimeni nu va închide şi Cel ce închide şi nimeni nu va deschide” (Apocalipsa 3, 7; *Cf* şi 3, 8). În spaţiul bisericii, „uşa Iisus” e totuna cu uşile altarului, hotar între lumea de-aici şi lumea „cealaltă”, sânge şi trup al Mântuitorului (*Cf*. Evrei 10, 19-20: „Prin urmare, fraţilor, având noi îndrăznire să intrăm în altar prin sângele lui Hristos, pe calea cea nouă şi vie pe care El pentru noi a deschis-o prin catapeteasmă, adică prin trupul Său.”) Uşa, în creştinism, e prin definiţie *vie*. Ceea ce înseamnă că ea nu funcţionează *mecanic*, după o regulă *previzibilă*. Nu se poate redacta un „îndreptar” al intrării prin ea, un „mod de întrebuinţare” imediat aplicabil. Nu există, cu alte cuvinte, o *ideologie* a parcursului, o „reţetă”, o formulă magică, de natură să deschidă, ca pe un tezaur muzeal, orizontul împărăţiei. Nu e suficient să strigi, din răsputeri: „Deschide-te!” Pe de altă parte, nimic, în desfăşurarea drumului spre înăuntru, nu e arbitrar, lăsat la voia întâmplării. Se pun anumite condiţii, se sugerează existenţa unor criterii. Uşa e totuşi „strâmtă”. Dar nu e nici opacă, nici exclusivistă. E doar selectivă. Numai că „selecţia” nu o face „uşa” însăşi, ci cel care alege să o abordeze. E de precizat, de altfel, că, în invitaţia de a intra prin „poarta cea strâmtă” (*dia tes stenes pyles*), termenul scripturar pentru „uşă” nu e cel care se foloseşte, în mai toate celelalte pasaje evanghelice deja invocate, pentru a desemna locul de acces într-o casă sau într-o cameră (*thyra*). *Pyle* (feminin) şi *pylon* (masculin) desemnează „dispozitive” de o mai mare anvergură: sunt căi de acces într-o cetate, într-o fortificaţie şi, prin extensie, în teritorii ample, cum ar fi „cerul” şi „iadul”. Prin urmare, „poarta cea strâmtă” nu e o nişă meschină, prin care te strecori cu greu. E o deschidere somptuară, bine păzită, prin care nu accesul „fizic” e dificil, ci „formalităţile” de

acces, „paşaportul” şi performanţa proprie. *Thyra*, pe de altă parte, mijloceşte pătrunderea într-o intimitate de tip domestic, într-o incintă familiară. Iar când Iisus vorbeşte despre sine ca despre o „uşă” (*thyra*) şi despre intrarea în împărăţie ca despre o poartă (*pyle*), dimensiunea „cuprinzătoare” a intrării şi cea limitativ-personală sunt semnalate deopotrivă. Ca să intri, ţi se oferă o deschidere generoasă, largă, dar ţi se cere, în acelaşi timp, o investiţie interioară bine controlată, o definiţie specifică, cu participarea ireductibilă a sinelui propriu. Poarta e largă, intrarea e strâmtă. Calea se oferă tuturor, dar trece prin potenţialul *restrictiv* al fiecăruia.

Scenografia şi dramaturgia uşii (respectiv a porţii) capătă, cu fiecare invocare neo-testamentară, nuanţe şi iradieri noi, de natură să complice indefinit ceea ce, la o primă vedere, se reduce la câteva dihotomii comune: înăuntru-afară, intrare-ieşire, aspiraţie-test. Mai întâi, Marea Gazdă, Cel care cheamă, Mirele, nu e întotdeauna *înăuntru*. Nu e doar cel care deschide când „se bate” la uşa lui. Se întâmplă ca, dimpotrivă, tocmai El să fie cel care bate. Înainte să *ofere* intrarea, El o *solicită*: „Iată, Eu stau la uşă şi bat; de-Mi va auzi cineva glasul şi va deschide uşa, voi intra la el şi voi cina cu el şi el cu Mine” (Apocalipsa 3, 20. *Cf.* Răsturnarea asemănătoare din Parabola slugilor veghetoare, Luca 12, 36, unde cel care bate la uşă e „stăpânul”. *Cf*, de asemenea, Ioan 10, 3: „portarul” staulului e deschizătorul uşii când vine păstorul Iisus). Se presimte, în acest caz, unul din „criteriile” posibile ale deschiderii uşii: pentru a fi preluat de „cealaltă parte”, trebuie ca, mai întâi, să fi făcut loc celeilalte părţi în ograda ta. Pentru ca bătaia ta în uşă să fie auzită, trebuie ca şi *tu* să fi auzit *apelul*, bătaia în uşă a Celuilalt. Cu alte cuvinte, te vei bucura de tot atâta deschidere câtă deschidere ai avut tu însuţi, când ai fost chemat.

Rezumând: „bate şi ţi se va deschide!” e o invitaţie cu două presupoziţii: 1. Iniţiativa trebuie să-ţi aparţină (nu ţi se deschide dacă nu baţi) şi 2. Nu ţi se deschide dacă n-ai deschis, în prealabil, Celui care bate. Nu capeţi decât disponibilitatea pe care ai dovedit că o ai deja.

O altă „condiţie” a „intrării” în spaţiul „nunţii” de pe urmă este să ai o intensă reprezentare a Celui care deschide. Trebuie să ştii *cine* e dincolo de uşă, să ai conştiinţa *prezenţei* Lui, a reacţiei Lui *imediate*. Matei 24, 33: „… să ştiţi că El este aproape, lângă uşi” (*Cf.* Şi Marcu 13, 29 sau Iacob 5, 9: „… iată, Judecătorul stă-n faţa uşilor!”). În faţa uşii, trebuie să fii locuit de nevoia unei decizii *iminente*, de neamânat, de ne-negociat. Nu există pas înapoi, eschivă, răgaz dubitativ.

Lucrurile continuă însă să se complice. Uneori, „deschiderea” nu e efectul bătăii insistente în uşă. E suficientă postura cerşetorului care stă, smerit, la intrare: „Iar un sărac, anume Lazăr, zăcea (*pros ton pylona*, în faţa porţii lui, a bogatului, n m. – A P.), plin de bube, şi-ar fi poftit să se sature din cele ce cădeau de la masa bogatului…” (Luca 16, 20). Lazăr moare şi e dus în „sânul lui Avraam”. Răbdarea şi dorinţa intensă l-au salvat. Şi ologul din naştere vindecat de Petru nu făcea decât să cerşească la uşă: „… şedea pentru milostenie la Poarta Frumoasă a templului…” (Fapte 3, 10). Zelul şi tenacitatea nu garantează reuşita. Adesea, simpla cerere, aşteptarea încrezătoare a unui gest de bunăvoinţă ajută în egală măsură. O dată mai mult, nu există scheme, soluţii gata făcute, trasee univoce. Avem de-a face cu prospeţimea clipei, cu unicitatea *cazului*. Nici între „afară” şi „înăuntru” nu se poate institui o distincţie radicală, în alb şi negru. Spaţiul situat în afara cetăţii, în afara porţii (*exo tespyles*) nu e mai puţin apt să găzduiască gestul ritual: e un potenţial spaţiu al rugăciunii (Fapte

16, 13: „... în ziua sâmbetei am ieşit în afara porţii, lângă râu, unde am presupus că se fac rugăciuni...) şi al jertfei (Evrei 13, 12: „... trupurile animalelor al căror sânge e adus de arhiereu în altar ca jertfa pentru păcat sunt arse în afara taberei. Iată de ce şi Iisus, pentru ca El să sfinţească poporul cu sângele Său, a pătimit în afara porţii"). Finalul acestui din urmă pasaj pare să modifice în chip surprinzător scenariul „clasic" al întâlnirii cu Mirele. El nu mai e „înăuntru", *dincolo* de uşă, ci *dincoace* de ea: „Să ieşim aşadar la El în afara taberei..." în alte locuri, ni se sugerează că nu orice „intrare" e licită, în ţarcul oilor intră şi hoţi, chiar dacă nu pe uşă (Ioan 10, l-2). Iar uneori cei care bat la uşă sunt nelegiuiţi cu gânduri rele (*Cf* Judecători 19, 22).

„Cadrul" uşii nu e niciodată opac, îngheţat, *unidirecţional*. Prin el se intră, dar prin el se şi iese, pentru propovăduire sau hrană. Iisus, „uşa oilor" (Ioan 10, 7), le „cheamă pe nume şi le scoate afară" (Ioan 10, 3). Cine îl alege ca *intrare va ieşi* din îngrădirea stearpă spre o nutritivă de-grăniţuire: „... va intra şi va ieşi şi păşune va afla" (Ioan 10, 9). Ceea ce obţii, de fapt, e *intrarea într-o deschidere*, suspendarea unei limite, recuperarea unei sporite libertăţi de mişcare.

Uşa, porţile şi „preajma" lor sunt, de la caz la caz, teatrul unor experienţe dintre cele mai diverse: de la *speranţa* (cum o arată mulţimile îngrămădite, *la uşă*, în faţa casei lui Simon şi a lui Andrei, pentru a beneficia de vindecări şi de Cuvântul învăţătorului: Marcu 1, 33 şi 2, 2) până la *trădare* (Matei 26, 69 şi 71; Ioan 18, 16-17: Petru rămânând *în afara porţii* şi apoi, după intrare, lepădându-se de Iisus) şi *căinţă* (Matei 26, 75: Petru „ieşind afară" şi plângând, după ce va fi înţeles că profeţia lui Iisus despre trădarea sa s-a împlinit).

Dinaintea „uşilor împărăteşti" se săvârşeşte taina

împărtăşaniei şi o bună administrare a uşilor se cere, la Liturghie, înaintea Crezului, pentru a proteja, dar totodată pentru a face să se audă mesajul hristic: „Uşile, uşile, înţelepciune, să luăm aminte!” Deschideţi-vă urechile şi mintea pentru a auzi „bătaia în uşă” a Celui Viu, dar îngrijiţi-vă ca niciun neavenit să nu intre şi niciun oaspete să nu iasă.[204]

La sfârşitul timpului, în Noul Ierusalim, uşile îşi vor atinge apoteoza: se vor multiplica (Apocalipsa 21, 12-13), astfel încât cetatea finală va avea 12 porţi, câte trei pentru fiecare punct cardinal, şi nu se vor mai închide niciodată „căci noapte acolo nu va fi” (Apocalipsa 21, 25). Abia în acest stadiu al ei, lumea va cunoaşte „normalitatea”, adică *norma* pentru care a fost creată: vor fi uşi deschise spre toate zările şi ele vor rămâne deschise pentru toţi cei care vor să intre.

Uşa stă între două lumi ca o diafragmă flexibilă, ca o peliculă fragedă, mijlocitoare a unei inefabile osmoze. Închiderea şi deschiderea ei par etapele succesive, corelative, al unei mişcări respiratorii. Suflul întrupării deschide uşa spre lume, suflul aspirantului o deschide spre Dumnezeu. Invers, dacă Dumnezeu se retrage, uşile se închid, absorbite de fluxul pasului Lui înapoi, după cum, prin pasul lui înapoi, omul „trage” uşile după sine, le închide. Totul e o alternanţă de „expiraţie” şi „inspiraţie”, de umplere şi golire a spaţiului lăuntric. Plenitudine şi *kenoză*. Cuvântul grecesc *kenosis* (respectiv, *kenoo*, „a goli”) înseamnă „golire” şi defineşte dubla „restrângere” a autorităţii la care consimte Instanţa Supremă pentru a pătrunde în lumea creaturilor sale. Tatăl *se revarsă* în misiunea Fiului, iar Fiul se face om, adică acceptă să

---

204 Câteva observaţii utile despre trei funcţiuni distincte ale uşii (loc al discernământului, loc de pasaj, loc de „recunoaştere" între cei din afară şi cei dinăuntru), în Franţois Genuyt, „La porte et le pasteur (Jn 10, 1-21). Etude semiotique", în Jean Delorme (ed.), Les Paraboles evangâiques. Perspectives nouvelles, Les Editions du Cerf, Paris, 1989, pp. 378-379.

preia limitele unei condiţii existenţiale *derivate*, cu tot ce implică ea: umilinţă, suferinţă, moarte (cf. Filipeni 2, 7). Pentru a deveni om, Dumnezeu renunţă la atributele divinităţii Sale, se „goleşte" de ele şi asumă „poarta cea strâmtă" a trupului. Într-adevăr, ceea ce, pentru noi, e un mod firesc de a fi, pentru Dumnezeu este o *îngustare* radicală, o „strâmtoare" aproape implauzibilă. La fel, ceea ce, pentru viaţa împărăţiei, este firescul însuşi, „deschiderea" ei „naturală", pentru noi e o „îngrădire" greu de gândit. Prin Fiul, Tatăl a intrat pe poarta cea strâmtă (din perspectivă Sa) a omenescului, iar nouă ni se cere să intrăm prin poarta cea strâmtă (din perspectivă noastră) a îndumnezeirii. Creatorul care coboară şi creatura care urcă, aceasta este „schema" salvării. Pe axa acestui „eveniment" se situează şi misterul uşilor închis-deschise.

Pentru a deschide umanităţii deviate o uşă recuperatoare, pentru a reinstitui, dincolo de moarte, un orizont al învierii, Iisus trebuie mai întâi să moară. Cu alte cuvinte – şi revenind la metafora respiraţiei – să „ex-spire", să-şi „dea duhul", să se lepede de însăşi esenţa divinităţii sale. Cel aflat *dincoace* de uşă, trebuie, la rândul lui, să „in-spire" duhul dat de Iisus, să-l primească. Dar primul pas spre această necondiţionată receptivitate este *golirea de sine*, sacrificiul lucid al „eului" inflaţionar care ne (dez) organizează viaţa, topirea identităţii proprii în identitatea, mai înaltă, a Celui care cheamă. Ni se cere, deci, să ne dăm şi noi duhul, să „ex-spirăm", să ne lepădăm de ceea ce ne-am obişnuit să socotim ca fiind însăşi esenţa persoanei noastre. Ni se cere, brutal spus, să murim, adică să ne asumăm botezul, care nu e altceva decât „a te îngopa cu Iisus", pentru a reînvia odată cu el (*Cf* Coloseni 2, 12 şi3, 3: „... la cele de sus cugetaţi, nu la cele de pe pământ; căci voi aţi murit, iar viaţa voastră este împreună cu Hristos ascunsă-n Dumnezeu"). Aşadar, pentru *a intra* pe uşă,

pentru a „forţa” deschiderea ei, trebuie *să ieşi* din hotarele sinelui propriu. Mai mult chiar, să ieşi din hotarele oricărei forme de ataşament convenţional pentru ceea ce defineşte situarea ta în imediatul lumii. (Matei 10, 37: „Cel ce-şi iubeşte pe tatăl său ori pe mama sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine; cel ce-şi iubeşte pe fiul său ori pe fiica sa mai mult decât pe Mine, nu este vrednic de Mine.” încă mai aspră este formularea lui Luca 14, 26: „dacă vine cineva la Mine şi nu urăşte pe tatăl său şi pe mamă şi pe femeie şi pe copil şi pe fraţi şi pe surori, până şi viaţa sa, nu poate fi ucenicul Meu.”)[205] Sunt cuvinte greu de auzit, greu de suportat, greu de înţeles.[206] Eşti avertizat că nu poţi căpăta *totul*, fără să dai *totul*. Că, de fapt, nu poţi avea acces la lumea de dincolo de uşă, dacă nu renunţi tranşant la lumea de dincoace de ea. Într-un cuvânt, ţi se cere să te uneşti cu Dumnezeu (*Cf.* I Corinteni 6, 17: „Iar cel ce se lipeşte de Domnul este un duh cu El.”), să realizezi, încă din timpul vieţii pământeşti, ceea ce se împlineşte, inevitabil, odată cu moartea trupească. Aşadar ţi se cere nici mai mult, nici mai puţin decât să mori, să urăşti „până şi viaţa ta”: „Cel ce-şi iubeşte viaţa, o va pierde; dar cel ce-şi urăşte viaţa în lumea aceasta, o va păstra pentru viaţa veşnică” (Ioan 12, 25. *Cf.* Şi Matei 16, 25. Sau, şi mai energic, Luca 17, 33: „Cel ce va căuta să-şi câştige viaţa, o va pierde; iar cel ce şi-o va pierde, o va face vie.”). E vorba, prin urmare, de-a abandona orice reflex egolatru, a nu mai fi grijuliu cu cele contingente şi lipsit de grijă cu cele mai importante decât contingenţa, a nu uita de registrul esenţialului „necesar”, de dragul „strictului necesar”, al „nevoilor” imediate. E vorba de a trăi *viu*, dincolo de o perdantă preocupare

205 Meister Eckhart: „Câtă vreme ştii cine ţi-au fost mamă şi tată în timp, nu eşti încă mort cu adevărat..." Şi „întreaga Scriptură porunceşte cu glas mare lepădarea de sine". Apud Coomaraswamy, op. cit., p. 509, n. 58.

206 Trebuie să precizăm, totuşi, că sensul verbului „a urî" din acest pasaj a fost recunoscut de specialişti ca fiind un ebraism transferat

pentru sine şi pentru „ale tale”: a avea privirea mereu aţintită spre „uşă”, adică spre ieşirea din sine, spre lepădarea falsei conştiinţe pe care o ai despre ceea ce eşti de fapt. Ieşirea din sine era desemnată, în limba greacă, prin cuvântul *ekstasis*, în care sensul dez-grăniţuirii eului includea şi o notă de uimire, de *mysterium tremendum*, de cutremurare trezitoare.[207] *Exitus*-ul, moartea se înscriu şi ele, la apogeu, în categoria ek-stazului. Uşa, ca prag între viaţă şi moarte, e „administrată” de un Păzitor care deţine cheile trecerii spre cer şi spre infern (Apocalipsa i, 18). El invită la „extaz”, adică la o teribilă opţiune eliberatoare. A înceta să mai fi singurul tău „locuitor”, a renunţa la încăpăţânarea de a spune mereu „Eu”, a te dedica, a te lăsa preluat în solaritatea Celuilalt, a Fiului, aşa cum El s-a lăsat preluat în universul tău sublunar, după ce mai întâi s-a contopit într-o perfectă identitate cu Tatăl (Ioan 17, 21-23. *Cf* şi Ioan 14, 11 şi 3, 30), toate acestea constituie, laolaltă, pedagogia uşilor: în dubla lor mişcare, ele întruchipează dansul lăuntric al aceluia care a înţeles ce loc să lase închiderilor şi ce loc să lase deschiderilor în economia vieţii sale. Tot secretul constă într-o tonică *uitare de sine*, în capacitatea (sau darul?) de a te lăsa „in-spirat”, absorbit în răsuflarea sacră: „... nu eu sunt cel ce mai trăiesc, ci Hristos este Cel ce trăieşte în mine” (Galateni 2, 20).

Imperativul golirii de sine şi al efortului de te uni cu Sinele tău mai adânc, care e totuna cu atotcuprinzătorul Sine divin, este prezent în toate marile religii ale lumii, chiar dacă terminologiile, contextele, procedurile şi doctrinele diferă. Toate religiile par să ştie că nimic nu e mai destrămător, mai contraproductiv, mai „păcătos” decât obsesia eului propriu („orgoliul”), redistribuirea

---

207 Cele două conotaţii ale cuvântului se regăsesc, în mod semnificativ, în germanul entsetzen, care trimite direct la „groază", „uluire", „uimire", dar e construit ca „dis-locare" (ent-setzen), punere în stare de şoc, de „ieşire din fire". Cf, pentru câteva utile detalii, Rudolf Frieling, Christobgiscbe Aufsätze (Gesammelte Schrifien zum Alten und Neuen Testament), vol. III, Urachhaus, Stuttgart, 1982, pp. 191-192.

întregului univers în jurul intereselor şi ambiţiilor proprii, încântarea de sine („slava deşartă"), închiderea în mica ta istorie personală. O versiune sufită a acestei axiome se poate găsi în următoarea „parabolă" culeasă din Jalaluddin Rumi (înţeleptul persan care, în treacăt fie spus, vorbea despre ziua morţii sale ca despre „ziua nunţii"): „Un om a venit la casa prietenului său iubit şi a bătut la uşă: „Cine e acolo?" a întrebat o voce dinăuntru. „Eu sunt" – a răspuns omul. „Nu e loc aici şi pentru tine, şi pentru mine" – a răspuns vocea. Şi uşa a rămas închisă. După mulţi ani de singurătate şi sărăcie, omul a revenit şi a bătut la uşă. „Cine e acolo?" – a întrebat din nou vocea dinăuntru. „Tu" – a sunat răspunsul. Şi uşa i s-a deschis".[208] Ne aflăm dinaintea unei subtile disjuncţii între „eu" şi „persoană". „Persoana" – concept central în teologia creştină – e tocmai ceea ce îşi afirmă deplinătatea, *după ce* eul a fost „disciplinat", redus la calitatea de simplu agent al interlocuţiei: un „indicator" mai mult decât un „actant". „Persoana" are, s-a putut spune, o dimensiune „extatică". Dar nu e locul aici să intrăm în detaliul acestei disjuncţii.

Deocamdată, ne mulţumim să spunem că singura „acţiune" îngăduită eului când se află în faţa uşilor închise e anularea de sine, sacrificiul ca probă a identificării cu Cel care stă „aproape, lângă uşi" (Matei 24, 33). E de prisos să adăugăm că, dinaintea uşii care duce în afara lumii, nicio ideologie nu e valabilă. Ideologiile construiesc, toate, pe supremaţia de principiu a „Eului": a eului

---

208 O variantă versificată a acestei parabole se găseşte în Jalaluddin Rumi, Meditaţii şi parabole, selecţie, traducere din limba persană şi note de Otto Starck, Kriterion, Bucureşti, 2002, p. 183. Cf. şi comentariul lui Rumi însuşi, ibidem, p. 229: „în prezenţa lui Dumnezeu nu pot coexista două euri. Tu spui eu şi El spune Eu. Ori tu dispari în faţa Lui, ori Eu în faţa ta, ca să nu rămână nici o urmă de dualitate. Dar cum e imposibil şi de neconceput ca Dumnezeu să moară, tu trebuie să fii cel care dispare, ca El să ţi se descopere şi dualitatea să se anuleze." înainte ca această „identificare" să se producă, omul trăieşte într-o simultană înstrăinare de sine şi de Dumnezeul său. (Fericitul Augustin, Confesiuni, trad, din latină, studiu introductiv şi note de Gh.I. Şerban, Humanitas, Bucureşti, 2005, cartea a zecea, cap. XXVII: „Şi iată că Tu te aflai înlăuntrul meu, iar eu în afară [...]. Tu erai cu mine, dar eu nu eram cu Tine; mă ţineau departe de Tine acele lucruri care, dacă n-ar fi fost întru Tine, nici n-ar fi existat.")

individual, căruia i se promite fericirea imanentă, sau a eului comunitar, de „clasă”, căruia i se promite suveranitate pe termen nelimitat. Ideologiile evacuează „persoana” tocmai pentru a exalta eul mundan, pentru a reteza perspectivă transcendenţei. Toate uşile duc, pentru ideolog, spre *dincoace*. „Dincolo” nu e, pentru ele, decât pură fumisterie, „opium”, proiecţie evazionistă. „Lângă uşi” nu e nimeni. Paradisul e după colţ, în consiliul de administraţie al cine ştie cărei „solidarităţi” corporatiste.

**Trei feluri de risipă**

**Fiul risipitor**

Luca 15, 11-32: şi a zis: „Un om avea doi fii. Şi cel mai tânăr din ei i-a zis tatălui său: Tată, dă-mi partea de avere ce mi se cuvine. Şi el le-a împărţit averea. Şi nu după multe zile, adunând toate, fiul cel mai tânăr s-a dus într-o ţară-ndepărtată şi acolo şi-a risipit averea trăind în desfrânări. Şi după ce a cheltuit totul, s-a făcut foamete mare în ţara aceea şi el a început să ducă lipsă. Şi ducându-se, s-a alipit de unul din locuitorii acelei ţări, iar acesta l-a trimis la ţarinile sale să pască porcii. Şi dorea să-şi sature pântecele din roşcovele pe care le mâncau porcii, dar nimeni nu-i dădea. Dar venindu-şi în sine, a zis: Câţi argaţi ai tatălui meu sunt îndestulaţi de pâine, iar eu pier aici de foame! Sculându-mă, mă voi duce la tatăl meu şi-i voi spune: Tată, greşit-am Cerului şi faţă de tine; nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Fă-mă ca pe unul din argaţii tăi. Şi sculându-se, a venit la tatăl său. Şi încă departe fiind el, tatăl său l-a văzut şi i s-a făcut milă şi, alergând, i-a căzut pe grumaz şi l-a sărutat. Şi i-a zis fiul: Tată, greşit-am Cerului şi faţă de tine şi nu mai sunt vrednic să mă numesc fiul tău. Şi a zis tatăl către slugile sale: Aduceţi-i degrabă haina cea mai scumpă şi-l

îmbrăcaţi, şi inel puneţi-i pe mână, şi încălţăminte în picioare; şi aduceţi viţelul cel îngrăşat, înjunghiaţi-l şi, mâncând, să ne veselim; căci acest fiu al meu era mort şi a înviat, pierdut era şi s-a aflat. Şi au început să se veselească. Iar fiul lui cel mai mare era la ţarină. Şi când a venit şi s-a apropiat de casă, a auzit cântece şi jocuri. Şi chemând-o pe una din slugi, a întrebat: Ce sunt acestea f Iar ea i-a spus: Fratele tău a venit şi tatăl tău a înjunghiat viţelul cel îngrăşat, pentru că l-a primit sănătos. Şi el s-a mâniat şi nu voia să intre; dar tatăl său, ieşind, îl ruga. Iar el, răspunzând, i-a zis tatălui său: Iată, de atâţia ani îţi slujesc şi niciodată nu ţi-am călcat porunca. Şi mie niciodată nu mi-ai dat un ied, ca să mă veselesc cu prietenii mei; dar când a venit acest fiu al tău, care ţi-a mâncat averea cu desfrânatele, pentru el ai înjunghiat viţelul cel îngrăşat... Iar el i-a zis: Fiule, tu-ntotdeauna eşti cu mine şi toate ale mele ale tale sunt. Trebuia însă să ne veselim şi să ne bucurăm, căci fratele tău acesta mort era şi a înviat, pierdut era şi s-a aflat".

Exegeza de până acum, mai veche sau mai nouă, n-a căzut încă de acord asupra *adevăratului* personaj principal al acestei parabole, cea mai lungă şi mai cunoscută dintre toate parabolele evanghelice. În funcţie de feluritele ipoteze şi opţiuni, ea a căpătat, de aceea, titluri diferite. Cel mai răspândit este Parabola fiului risipitor sau întoarcerea fiului risipitor. Dar s-a propus şi Parabola tatălui iubitor, Parabola tatălui care aşteaptă, Parabola celor doi fii, Parabola compasiunii tatălui şi a celor doi fii pierduţi sau Parabola tatălui iubitor şi a fiului mânios.[209] Nu se poate contesta legitimitatea tuturor acestor formule. E uşor de susţinut că fiul plecat de-acasă e declanşatorul şi axa întregii poveşti, dar e la fel de evident că, fără reacţia recalcitrantă a fratelui mai mare, rămas „la ţarină", parabola îşi ratează sensul, mai ales dacă ne gândim că

209 Cf. K. Snodgrass, op. cit., p. 118 şi notele 125, 127, 128 de la p. 622.

ea e rostită ca răspuns la cârtelile fariseilor şi cărturarilor, contrariaţi de disponibilitatea hristică faţă de cei „pierduţi” (vameşi şi păcătoşi). „Publicul” parabolei este, în fond, o sumă de „fii” mânioşi, ofensaţi în „cuminţenia” lor de comportamentul lui Iisus. Pe de altă parte, cei doi fii nu se definesc decât prin răzvrătirea lor faţă de figura tatălui, iar purtarea lui faţă de amândoi e cheia ultimă a naraţiunii.

Dramaturgia textului îngăduie, în principiu, fiecăruia dintre cele trei personaje să ocupe avanscena. Dar adevăratul „erou” al parabolei, aura încăpătoare care îi învăluie pe toţi, experienţa care îi adună laolaltă în aceeaşi intrigă este *risipirea* însăşi. Parabola vorbeşte, credem, despre trei feluri de risipă, de natură să reformuleze imaginea comună pe care o avem despre faptul de a risipi, de a *te* risipi, de a *orienta* risipa spre pierderea de sine sau, dimpotrivă, spre mântuire.

A. *Risipa de risipire*. E risipa pe care o întruchipează fratele cel mic. Ea include următoarele etape: a. Decizia de a pleca, p. Împărţirea prematură a averii paterne, y. Stabilirea într-o ţară îndepărtată, 5. Viaţa dezordonată, . Sărăcia, „alipirea” de un străin, rv. Acceptarea unei slujbe înjositoare (îngrijitor de porci), 9. Foamea, i. Amintirea îndestulării de-acasă, k. Decizia întoarcerii, *X*. Acceptarea smerită a greşelii, şi Re-învestirea, prin compasiunea tatălui, ca fiu recuperat. Fratele cel mic acţionează în numele unei opţiuni în care libertatea e gândită ca *nesupunere*, nesupunere faţă de economia tradiţională a familiei, reprezentată prin tatăl său, şi nesupunere faţă de cutuma comunităţii (în mod normal averea nu se împărţea între fraţi înainte de moartea tatălui). Fiul neascultător alege *depărtarea* şi, prin aceasta, „*exterioritatea*” faţă de ordinea protectoare a mediului imediat. E de observat că tatăl nu opune

nicio rezistenţă nevoii de „independenţă” a fiului său.[210] Ca urmare, fiul duce, peste mări şi ţări, o viaţă destrămătoare şi ajunge la sapă de lemn. Textul spune (v. 13): „... şi-a risipit averea trăind în desfătări”. Verbul grecesc pentru „a risipi” este *diaskorpizo*. El semnalează, aici ca şi în Parabola ispravnicului nedrept (Luca 16, 1), risipirea păguboasă a unei averi. Alteori însă (Matei 26, 31; Marcu 14, 27, dar şi Ioan 11, 52 sau Fapte 5, 37), e vorba de *împrăştierea* turmei rămase fără păstor, respectiv de disoluţia unei comunităţi căreia i s-a luat reperul. La Matei 25, 24, 26, acelaşi verb se referă la gestul agricultorului de a arunca (răspândi) sămânţa, pentru a avea ce aduna la recoltă. Risipa fiului neascultător are câte ceva din toate aceste sensuri. E risipă de bani, dar e şi pierderea reperelor, dezorientarea inerentă oricărei dislocări existenţiale, după cum este, în cele din urmă, „sămânţa” paradoxală a întoarcerii lui la sine şi la ai săi: fiul a trebuit să se risipească, să-şi iasă din fire, să se arunce în înstrăinarea „străinătăţii”, pentru a se regăsi. S-a sădit, necugetat, într-un teren ostil pentru a reintegra nevoia ţarinii domestice. Eroarea sa capitală rămâne faptul de a fi plecat, de a fi încetat să mai fie „la locul lui” şi, de fapt, de a nu-şi mai găsi locul. „Viaţa desfrânată” nu e decât rezultatul acestui *amplasament vicios*. De altfel, traducerea românească (dar şi cele din alte limbi) simplifică oarecum sensul cuvântului grecesc *asotos*, care e ceva mai difuz. Echivalenţa cea mai adecvată ni se pare cea propusă de Hans Weder pentru varianta germană: *heilloses Leben*: viaţă fără orizont de salvare, viaţă care uită de Dumnezeu şi e uitată de Dumnezeu. Am putea folosi şi alte adjective: viaţă smintită, neorânduită,

---

210 Ni se pare cu totul străină de intenţia textului ideea multor exegeţi (de la von Harnack şi Jeremias la Bornhäuser şi Eta Linnemann), după care plecarea iudeilor tineri în afara Palestinei era curentă şi chiar dezirabilă în ambianţa epocii, caz în care decizia fiului risipitor e aproape o virtute! Cf. Georg Eichholz, Gleicbnisse der Evangelien. Form, ifberlieferung. Auslegung, Neukirchener Verlag, Neularchen-Vluyn, 1984, p. 202.

extravagantă, scandaloasă, iresponsabilă, dezonorantă, sălbatică, disolută, deviantă, licenţioasă, neîngrijită, dezmăţată. Pe scurt, viaţă risipită fără măsură, viaţă „de pierzanie”. Dar asemenea derapaje sunt posibile şi ca simple „păcate de tinereţe” (*Cf.* Ieremia 31, 19), chiar dacă rămâi acasă. Viaţa din exil a fiului risipitor e mai mult decât atât: e o investiţie impulsivă într-o imagine utopică a *libertăţii*, într-o abstracţiune. E un fel de cult juvenil al *independenţei* nelimitate, al *noutăţii* absolute. Numai că renunţarea la dependenţa (salutară) faţă de „aşezarea” patriarhală a lucrurilor se transformă în dependenţa (degradantă) faţă de un necunoscut („s-a alipit de unul din locuitorii acelei ţări")[211]. Ca urmare, situaţia degenerează până la limita supravieţuirii: umilinţei de a slugări animale impure (cum erau socotiţi porcii în mediul iudaic), îi urmează foamea brutală, într-o deplină singurătate („nimeni nu-i dădea”). E momentul în care, împins de *nevoie* şi de *amintirea* bunăstării pierdute, fiul recunoaşte din nou *autoritatea* paternă şi hotărăşte să se întoarcă. „Venindu-şi în sine” (în sinele din care fusese absent), el îşi recunoaşte greşeala şi e dispus să accepte cea mai de jos poziţie din gospodăria tatălui. Nimic romanţios în decizia celui „pierdut”. Nu o fierbinte căinţă şi nici măcar dorul de acasă nu sunt motivaţiile sale. Singurul merit care i se poate recunoaşte este că, pentru nebunia sa, nu îi face vinovaţi pe alţii[212]. În rest, a băut cupa risipirii până la capăt. A făcut risipă de risipirea sa, a trăit pe cont propriu o coborâre în infern. Şi în ciuda traiectoriei sale – ireversibilă în aparenţă – a putut fi recuperat, reaşezat în condiţia filialităţii. Dar, pentru ca această nesperată re-învestitură să aibă loc, trebuia să intre în

211 Cf. Wolfgang Harnisch, Die Gleicbnis-erzăblungen Jesu. Eine her- meneutiscbe Einfubrung, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 2001, p. 204.
212 Ibidem, p. 204. Cf. şi Dan Otto Via, Die Gleicbnisse Jesu. Ihre literariscbe und existenţiale Dimension, ed. cit., p. 157.

scenă, compensator, un alt tip de risipă, risipa pe care o întruchipează tatăl şi despre care vom vorbi imediat. Deocamdată, avem de consemnat şi partitura fratelui cel mare, fratele obedient, rămas acasă.

B. *Risipa de cuminţenie*[213]. Poate fi cineva *prea* cuminte? Da, dacă sursa cuminţeniei nu e jertfa *ascultării*, disciplina auto-impusă a uitării de sine, recunoaşterea unei autorităţi suverane. Cuminţenia poate fi şi aliniere obtuză, lipsă de imaginaţie şi de curaj. O dată mai mult, gândirea în alb-negru a eticului devenit ideologie e suspendată de discursul hristic. Fratele cel mic a întâlnit, în vârtejul risipirii sale, sărăcia concretă, penuria drastică a mijloacelor de subzistenţă. Fratele cel mare face însă şi el, în alt fel, experienţa sărăciei: e în situaţia de a-şi da în vileag puţinătatea sufletească, sărăcia interioară. Cuminţenia lui e resentimentară şi revendicativă. O foloseşte ca argument al superiorităţii sale morale, se plânge că virtutea lui n-a fost răsplătită şi îşi acuză tatăl de inechitate, de părtinire vinovată. Corolarul nemulţumirii sale e incapacitatea de a se bucura, refuzul obidit al serbării, pizma. Avem, aşadar, pe de o parte, *suspensia* morală a fiului risipitor şi, pe de alta, *suficienţa morală* a fratelui său. Aluzia la farisei şi cărturari e transparentă. Ei văd în respectarea strictă a Legii o justificare îndestulătoare pentru recompensa supremă. Îşi asumă virtutea ca pe un *merit*, ceea ce o anulează ca virtute. Se iubesc şi se compătimesc pe ei înşişi, sunt invidioşi pe şansa păcătoşilor iertaţi şi gândesc mântuirea ca pe o problemă de contabilitate, de negustorie îngustă: livrezi „corectitudine”, capeţi bile albe la Judecata din Urmă. Problema harului e, astfel, pusă între paranteze. Se atentează, în fond, la libertatea lui Dumnezeu, care

213 Componenta oximoronică a acestei formulări nu e străină textului biblic. Cf. Proverbe 28, 19: „belşug de sărăcie" (în traducerea lui Cristian Bădiliţă, leneşul „se va umple de sărăcie").

nu e lăsat să *dăruiască*, ci constrâns să achite o geometrică notă de plată. În definitiv, nu mai rămâne nimic de judecat: e suficient să etalezi un portret „respectabil” pentru a fi prompt recompensat. Fariseii şi cărturarii sunt, firește, doar o referinţă conjuncturală. Parabola vizează orice tip de comportament care confundă viaţa credinţei cu o pură birocraţie etică şi rituală. „Ortodoxia” cu „ortopraxia”. Tema e reluată insistent în Parabola vameşului şi fariseului (Luca 18, 9-14), rostită anume „pentru unii care se credeau că sunt drepţi şi-i disprețuiau pe ceilalţi”. Fratele cel mare este, după amuzanta formulă a lui Robert Farrar Capon, *Mr. Respectability*, *Monsieur Comptabilite*, un funcţionar al „performanţei” rentabile.[214] E de o hărnicie inerţială, de o sobrietate sterilă, şi e, în genere, prost dispus. Bombăne, strâmbă din nas, îi judecă pe toţi cei din jur şi se simte iritat de orice formă de bucurie. Pe scurt, un personaj pe care propria lui cuminţenie îl face nefericit.

C. *Risipa de iubire*. Tatăl din parabolă nu e prea norocos: are doi fii diferiţi, care însă, până la urmă, se aseamănă. Amândoi se poartă ca nişte răzvrătiţi, intră în conflict cu autoritatea paternă, îi sabotează averea sau (şi) statutul. Fiecare greşeşte în felul său, dar amândoi beneficiază, fără discriminare, de iubirea iertătoare a părintelui lor. Dacă vorbim de *risipă* de iubire este pentru că gestul tatălui depăşeşte, în anvergură, generozitatea şi căldura de care este capabil, îndeobşte, un tată obişnuit. În lumea Vechiului Testament, fiul neascultător şi îndărătnic e dus de părinţi dinaintea bătrânilor cetăţii şi, drept pedeapsă, este ucis cu pietre (Deuteronomul 21, 18-21). Problema iertării nu se pune. Nesupunerea şi viciul sunt păcate capitale. (*Cf.* Proverbe 28, 7:

214 Cf. Robert Farrar Capon, Kingdom, Grace, Judgement. Paradox, Outrage and Vindication in the Parables of Jesus, ed. cit., p. 299.

„Fiul deştept păzeşte Legea, dar cine paşte dezmăţul îşi necinsteşte tatăl.) în afara cutumei este şi modul în care tatăl îşi întâmpină fiul rătăcit: alergând, căzându-i pe grumaz şi sărutându-l, înainte ca cel vinovat să-şi poată rosti discursul pregătit dinainte. Istoricii ne spun că, în cultura semitică, un bărbat onorabil nu aleargă niciodată. Costumaţia epocii era de aşa natură încât nu puteai alerga fără să-ţi ridici roba, ceea ce implica dezvelirea – socotită impudică – a picioarelor. Tatăl acceptă, aşadar, din compasiune, o postură îndemnă, de dragul unei definitive (şi spontane) reconcilieri. Fiul risipitor e gata, la rândul lui, să accepte o poziţie servilă în gospodăria tatălui său. Şi de o parte, şi de alta, orgoliile sunt evacuate. Iar tatăl îi restituie celui care i-a greşit nu doar statutul, firesc, al fiului, ci statutul privilegiat al unui *oaspete de seamă*. În felul acesta, trei atribute constitutive ale unui membru deplin al familiei şi al comunităţii sunt recuperate simbolic: *onoarea* („haina cea mai scumpă”), *autoritatea* (inelul, care se punea, de regulă, pe degetul fiului cel mare, când murea tatăl) şi *libertatea* (încălţămintea ca semn distinctiv faţă de sclavi, care umblau desculţi).[215] Totul culminează cu un ospăţ sărbătoresc, respectiv cu sacrificarea viţelului cel gras, practicată, în mod normal, numai în împrejurări speciale (*Cf.* I Regi 28, 24-25). Pe scurt, tatăl nu iartă, pur şi simplu, ci iartă *cu asupra de măsură*, adaugă iertării curente supra-abundenţa *harului*. Nu doar îl *primeşte* la sine pe cel „pierdut”, ci îi *iese în întâmpinare*. Cu alte cuvinte, ceea ce se petrece nu e o *revenire* a fiului în preajma

215 Un impresionant ecou târziu al parabolei hristice se găseşte în Pesiqta Rabbati (44, 9), o colecţie de omilii la Pentateuch şi Profeţi, databilă în sec. IX d. Hr. E vorba de un prinţ care vrea să se întoarcă, de departe, la tatăl său, dar nu are puterea fizică să o facă. Atunci, tatăl îi trimite următorul mesaj: „Vino înapoi atât cât te ţin puterile, iar restul drumului îl voi face eu ca să te întâmpin" (apud K. Snodgrass, op. cit., p. 123). Tot Snodgrass (p. 623, nota 140) semnalează şi o istorioară din Lev. Rob. (32, 2) despre un rege care îi interzice fiului său să mai intre în palat, dar, pentru a-1 putea primi înapoi, dărâmă palatul şi construieşte unul nou, asupra căruia interdicţia să nu mai aibă justificare...

tatălui, ci o *întâlnire* la care participă amândoi. Fiul se întoarce la tatăl său şi tatăl se întoarce la fiul său. (*Cf.* Maleahi 3, 7: "Întoarceţi-vă la Mine şi Eu Mă voi întoarce la voi…") ’ întâlnirea echivalează, în cazul fiului, cu o „înviere” („a înviat”, *anastas*, se spune de două ori în cuprinsul textului), aşadar cu o reînnoire radicală a vieţii şi firii sale.

În vreme ce fiul cel mic, plecat departe, e adus aproape, fiul cel mare, rămas aproape, se dovedeşte a fi şi a rămâne departe. Nu i se adresează niciodată tatălui său cu apelativul „tată”, îşi invocă fratele cu o dispreţuitoare distanţă („acest fiu al tău”) şi îşi descrie inserţia în economia familială drept *slugăreală* perdantă. Dar, ca şi în cazul fiului celui mic, tatăl iubeşte *necondiţionat*. El răspunde mâniei tot cu un gest de îmbrăţişare: „… tu-ntotdeauna eşti cu mine şi toate ale mele ale tale sunt”. Nicio risipă a răului nu rezistă risipei sale de bunătate. Iertarea nu se acordă *după reguli* fixe, nu e efectul unei ideologii care mărşăluieşte principial. Ea nu răsplăteşte *merite* (niciunul din cei doi fii nu e absolvit pentru „calităţile” sale), ci se revarsă miraculos asupra tuturor, ca ploaia fertilă, care nu alege între buni şi răi…

Finalul parabolei nu este unul „concluziv”, didactic, (spre deosebire, iarăşi, de abuzul sentenţios al ideologiilor).

E un final deschis, care oferă audienţei un consistent orizont de interogativitate: se reproduc cuvintele tatălui, care explică fiului cel mare rostul petrecerii şi al bucuriei, după recuperarea fiului pierdut. Arnold Hultgren are dreptate să observe că nu aflăm nimic despre cele ce vor urma. Nu ştim cum va arăta reintegrarea fiului cel mic în noul său statut. Nu ştim nici dacă fiul cel mare se va conforma voinţei tatălui. Iar dacă parabola se adresează fariseilor şi cărturarilor, al căror portret pare a se identifica demonstrativ cu portretul „cuminţeniei” recalcitrante, e greu de spus în ce măsură

bunăvoinţa faţă de fiul rămas prizonier în litera Legii se va răsfrânge şi asupra lor. În definitiv, pentru Iisus, fariseii şi cărturarii sunt la fel de păcătoşi ca vameşii cu care stă la masă (deşi, e drept, spre deosebire de aceia, ei sunt opaci până la ostilitate). Dar nici ei nu sunt plasaţi în afara dialogului: pildele care se rostesc în prezenţa lor şi *anume* pentru *ei* indică, inevitabil, nu doar o retorică dojenitoare, ci şi, eventual, una trezitoare, cu un subton misionar.

O temă importantă a parabolei este aceea a raportului dintre iertare şi căinţă. În text, termenul „tehnic" pentru căinţă (*metanoia*) nu apare niciodată. Fiul risipitor primeşte sărutul mântuitor *înainte* de a fi apucat să-şi declare, în mod expres, vinovăţia[216] (chiar dacă, în gând, programase o recunoaştere a greşelii: „... greşit-am Cerului şi faţă de tine"). Asta ar însemna că *iniţiativa* iertării ar aparţine strict harului: poţi fi iertat şi fără să te pocăieşti (nici blândeţea faţă de fiul cel mic nu se poate explica prin vreo retractare cuviincioasă din partea lui) şi poţi să te pocăieşti, fără să ai garanţia unei mişcări consimţitoare a harului. Sigur de „reuşită" n-ai cum să fii în niciunul din cele două cazuri. Asta presupune, totuşi, un mare risc. E ca şi cum iertarea dumnezeiască s-ar putea distribui şi fără participarea celui iertat. Or, nu e de închipuit o replică iertătoare care să facă abstracţie de libertatea fiecărui „pacient": libertatea de a primi sau de a respinge. Iar această libertate se exprimă tocmai în actul mărturisirii, al căinţei şi al dorinţei de iertare. Nu e mai puţin adevărat că metabolismul iertării divine nu poate fi „sistematizat" după criteriile judecăţii omeneşti. Misterul nu poate fi pus în ecuaţie. Ne aflăm într-un teritoriu în care nu se lucrează cu

---

216 Cf. Georg Eichholz, op. cit., p. 208. Simpla „întoarcere" (Riickkehr) e, în ea însăşi, o „conversiune" (Umkehr).

certitudini, ci cu speranţe. De aceea, nici „cuminţenia”, musculatură morală ostentativă, gata să dispreţuiască eşecul altora şi să amendeze, arogant, bunătatea iertătorului, când el e dispus să acorde o şansă celor pierduţi, nu e calea cea bună, în ciuda stilului ei prezumţios. Important este însă că iertarea adevărată este producătoare de „înviere”. E o specie a *amnistiei*: păcatul e anulat, totul poate fi luat de la început, nimic din tuşa sumbră a devierii nu rămâne necurăţat. Iertarea aşază lumea şi omul în starea lor originară. Iertarea, ca risipă a iubirii, rectifică efectele oricărei risipiri malefice. Cu risipa pe risipă călcând.

**Iconomul nedrept şi inteligenţa salvatoare Iconomul nedrept**

Luca 16, 1-13: şi le spunea şi ucenicilor Săi: „Era un om bogat care avea un iconom; şi acesta i-a fost pârât că-i risipeşte avuţiile. Şi chemându-l, i-a zis: Ce-i asta ce-aud eu despre tine? Dă-mi socoteala iconomatului tău, fiindcă nu mai poţi fi iconom. Iar iconomul şi-a zis în sine: Ce-am să mă fac, că stăpânul meu îmi ia iconomatul: să sap, nu pot; să cerşesc, mi-e ruşine… Ştiu ce-am să fac pentru ca, atunci când voi fi scos din iconomat, ei să mă primească în casele lor. Şi chemând, câte unul, pe fiecare din datornicii stăpânului său, i-a zis celui dintâi: Cât îi eşti dator stăpânului meu? Iar el a zis: O sută de măsuri de untdelemn. Iconomul i-a zis: Ia-ţi zapisul, aşază-te şi scrie repede cincizeci. După aceea i-a zis altuia: Dar tu, cât eşti dator? El i-a spus: O sută de măsuri de grâu. El i-a zis: Ia-ţi zapisul şi scrie optzeci. Şi stăpânul l-a lăudat pe iconomul cel nedrept, fiindcă a lucrat înţelepţeşte, căci fiii veacului acestuia sunt mai înţelepţi în neamul lor decât fiii luminii. Şi Eu vă spun: Faceţi-vă prieteni prin bogăţia

nedreaptă, pentru ca, atunci când ea vă va lipsi, ei să vă primească în corturile cele veşnice. Cel ce este credincios în foarte puţin, şi în mult e credincios; şi cel ce este nedrept în foarte puţin, şi în mult e nedrept. Deci dacă n-aţi fost credincioşi în bogăţia cea nedreaptă, cine vă va încredinţa-o pe cea adevărată? şi dacă în ceea ce vă este străin n-aţi fost credincioşi, cine vă va da ce este al vostru? Nicio slugă nu poate sluji la doi domni; că ori pe unul îl va urî şi pe celălalt îl va iubi, ori de unul se va ţine şi pe celălalt îl va dispreţui. Nu puteţi să slujiţi lui Dumnezeu şi lui Mamona".

*Travaillons donc à bien penser*; *voilà le principe de la morale*.

(Blaise Pascal, *Œuvres*, Leon Brunschvieg, ed., Hachette, Paris, 1929, vol. 13, p. 263).

Parabola iconomului nedrept trece drept cea mai grea dintre toate parabolele evanghelice. S-a scris despre ea enorm[217], s-au făcut eforturi de tot soiul (cu argumente juridice, financiare, istorice) pentru a face plauzibilă „morala", neconvenţională, a poveştii. Cum poate stăpânul (în subtext Iisus însuşi) să-l laude pe iconomul cel nedrept pentru o „şmecherie" discutabilă, ba chiar să-l dea de exemplu „fiilor luminii"? în disperare de cauză, s-a încercat lectura textului în cheie ironică.[218] Poate că Iisus vrea tocmai să accentueze asupra deosebirii dintre „descurcăreala" lumească şi exigenţele împărăţiei, sau poate „fiii luminii" sunt o referinţă sarcastică la esenieni[219] sau la farisei[220]. S-a mers până acolo încât să se sugereze că, de fapt, Iisus n-a avut în minte niciun

---

217 între altele, o carte întreagă: Michael Kramer, Das Rătsel der Parabel vom ungerechten Verwalter, Lk. 16, 1-13. Auslegungsgeschicbte, Umfang, Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Losungsvorschlage der Verwalterparabel von den Vătern bis heute, PAS-Verlag, Ziirich, 1972.

218 Cf. Donald R. Fletcher, „The Riddle of the Unjust Steward: Is Irony the Key?", în Journal of Biblical Literature, nr. 82, 1963,

219 Cf. David Flusser, Judaism and the Origins of Christianity, Magnes, Jerusalem, 1988, pp. 150-168 (cap. Jesus' Opinion about the Essenes").

220 Cf C.-S. Abraham Cheong, A Dialogic Reading of the Steward Parable (Luke 16, 1-9), seria „Studies in Biblical Literature", Peter Lang, New York, 2001, p. 109.

mesaj special, ci a vrut doar, nu fără oarecare umor, să stimuleze o dezbatere liberă.[221]

Din punctul nostru de vedere, înţelesul parabolei se concentrează asupra unui singur cuvânt, cel care desemnează *motivul* surprinzătoarei satisfacţii a stăpânului recucerit. Pentru ce anume binemerită risipitorul administrator lauda mai-marelui său? Pentru că „a lucrat înţelepţeşte" – spune textul: *phronimos epoiesen*. Imediat, cuvântul revine, pentru a caracteriza superioritatea (neaşteptată) a „fiilor veacului", care sunt „mai înţelepţi" (*phronimoteroi*) decât „fiii luminii". Echivalenţa *phronimos* – "înţelept" revine şi în „Casa zidită pe stâncă", şi în Parabola celor zece fecioare (pentru caracterizarea celor cinci fecioare-model), şi în Parabola slujitorului credincios şi înţelept. Dar nu e prea mult să acordăm tuturor acestor personaje rangul suprem al înţelepciunii? Sau mai exact: nu reducem, astfel, înţelepciunea la o facultate de ordin practic, la o înzestrare relativ comună, de tipul cuminţeniei raţionale, al bunului-simţ, al „minţii sănătoase"? Textul evanghelic ştie, de altfel, să facă deosebirea dintre *sophia* şi *phronesis*. (*Cf*. Efeseni i, 8, în care *phronesis* nu mai e tradus prin „înţelepciune", ci prin „pricepere".) Să nu uităm, pe de altă parte, că ni se recomandă să fim „înţelepţi" (*phronimoi*) ca şerpii (Matei io, 16). E limpede că termenul nu se referă, în acest caz, la sublimităţi sapienţiale, ci la abilitate eficace, la perspicacitate sau, spus pe şleau, la *viclenie*. *Anerphronimos* e, prin urmare, insul ingenios, ager, sagace, opus celui nechibzuit, necugetat, neghiob, netot, nărod, tont, prost Virtutea lui principală este *sophrosyne*, buna aşezare a minţii, mintea „întreagă", echilibrul raţional, prudenţa, incluzând spiritul de moderaţie,

221 Cf Paul Trudinger, „Exposing the Depth of Oppression (Luke 16, ib-8a): The Parable of the Unjust Steward", în George Shillington (ed.), Jesus and His Parables, ed. cit., pp. 121-137. Pentru o serie de alte propuneri hermeneutice, cf. K. Snodgrass, op. cit., pp. 407-410.

autocontrolul, capacitatea de a evalua corect şi prompt orice situaţie şi de a decide comportamentul adecvat. E de adăugat sensul de „cu-minţenie”, sobrietate, măsură pe care îl evidenţiază câteva pasaje cu referire la ţinuta optimă a feminităţii (i Timotei 2, 9 şi 2, 15). Nu ne aflăm, deci, în spaţiul unei solemnităţi „iniţiatice”, al unui rafinament cognitiv de elită. Ne aflăm, pur şi simplu, în spaţiul *inteligenţei*, al „prezenţei de spirit”, al unei subtile *adecvări* la realitate.

Ce spune, prin urmare, Iisus în această parabolă? Mai întâi că, dacă am desfăşura, pentru intrarea în împărăţie, tot atâta ingeniozitate, tot atâta preocupare şi zel, tot atâta dexteritate câte cheltuim pentru rezolvarea crizelor lumeşti, pentru o profitabilă şi stabilă instalare în imediat, am fi salvaţi. Ceea ce e lăudabil în purtarea iconomului întreprinzător nu este astuţia sa, oarecum dubioasă, ci capacitatea de a se mobiliza, de a *focaliza* asupra soluţiei.[222] El caută o ieşire din vârtejul vitreg al conjuncturilor şi, pentru asta, îşi pune, harnic, mintea la contribuţie. E un „model”, pe care „fiii luminii” l-ar putea prelua cu folos de la „fiii veacului”.

Al doilea mesaj al poveştii este *reabilitarea inteligenţei ca virtute*. O tradiţie confortabilă, de un anumit pitoresc folcloric, înclină să culpabilizeze inteligenţa ca fiind „luciferică”, născătoare de divagaţie eretică, de speculativitate abstractă, fără impact asupra vieţii duhovniceşti. E adevărat: mintea neadusă în inimă şi în faptă poate sminti. Riscul inteligenţei este *glacialitatea* neangajată, virtuozitatea goală, superbia intelectuală. Pe de altă parte, miza patetică pe simpla emotivitate, pe inflamaţia sufletească nereflectată, nu e mai puţin primejdioasă. *Fierbinţeala* nu e mai puţin dăunătoare decât glacialitatea. Asta nu înseamnă că

---

222 Cf. Tim Schramm, Kathrin Lowenstein, Unmoralische Helden. Anstofiige Gleichnisse Jesu, ed. cit., 1986, pp. 20-22.

nu se mântuie decât „deştepţii”. Dar nici că recursul la inteligenţă trebuie evitat, dacă nu direct interzis. Mai mult: lucrarea minţii trebuie căutată, stimulată, întreţinută. (*Cf.* Proverbe 9, 6: Lepădaţi lenea minţii – *apoleipete aphrosynen* –, căutaţi să puneţi mintea în lucrare – *zetesate phronesin* – şi îndreptaţi-vă înţelegerea prin cunoaştere: *kathorthosate en gnosei synesin*.) Traducerile româneşti preferă, în genere, să vorbească de „înţelepciune” (ceea ce ni se pare prea mult) sau „cumpătare” (ceea ce ni se pare prea puţin), după cum pentru *aphrosyne* preferă „nebunie” sau „sminteală”. Dar în pasajul din Proverbe e vorba, în mod explicit, despre „cunoaştere” (*gnosis*) şi despre „înţelegere” (*synesis*). Când Scriptura vrea să vorbească despre „înţelepciune”, ea spune, fără ezitare, *sophia* (*cf.* Psalmi 89, 12). Iar în fragmentul din Efeseni deja citat (1, 8), cei doi termeni sunt juxtapuşi ca având înţelesuri diferite: *enpase sophia kaiphronesei* („în toată înţelepciunea *şi* priceperea”). Despre „pricepere”, înţelegere, e vorba şi în psalmul 118, versetul 104. Buna cunoaştere a lucrurilor, înţelegerea exactă a împrejurărilor, inteligenţa contextuală nu pot fi evacuate din viaţa spirituală ca tot atâtea capcane malefice. Ideologia călâie a „sufleţelului”, confundarea nevinovăţiei şi a curăţeniei lăuntrice cu o blândă decerebrare nu pot invoca, pentru a se susţine, preceptistica lui Iisus. Dimpotrivă, *aphrosyne*, opusă lui *sophrosyne*, e trecută, la Marcu 7, 22, pe o lungă listă de păcate: „... cugetele rele, desfrânările, hoţiile, omorurile, adulterul, lăcomiile, vicleniile, înşelăciunea, neruşinarea, invidia, defăimarea, trufia, uşurătatea”. Explicaţia traducătorului român pentru echivalarea lui *aphrosyne* cu „uşurătatea” nu ne convinge. Majoritatea traducerilor străine preferă, ca şi în alte locuri, „nebunia”. Doar Luther alege termenul *Unvernunft* (iraţionalitate), iar versiunile germane mai noi – direct *Torheit* (neinteligenţă,

prostie), mai aproape de opţiunea Vulgatei pentru *stultitia* (un amestec de stupiditate şi nebunie). În mod vădit, iconomul nedrept nu e nici nebun şi nu e niciun monument de înţelepciune şi cumpătare, de vreme ce nu s-a sfiit să risipească averea stăpânului său. E, pur şi simplu, ager la minte, deştept, gata să uzeze, pentru a se salva, de şiretenie şi tocmai datorită acestor calităţi e lăudat şi dat de exemplu.[223] Spre consternarea şi dezamăgirea predicatorilor intransigenţi şi a „abstractorilor" de diafane chintesenţe moralizante.

## ÎNCHEIERE

## Critica raţiunii exegetice

Ceea ce urmează este o poveste de laborator. M-am străduit, pregătind această carte, să acopăr scrupulos cât mai mult din bibliografia subiectului şi am sfârşit, inevitabil, prin a fi inhibat de cantitatea ameţitoare, asfixiantă, a textelor existente. Epuizarea resurselor bibliografice ale *oricărei* cercetări este, astăzi, o utopie. Îmi amintesc că l-am întrebat, acum câţiva ani, pe profesorul Peter Schäfer de la Princeton „cum face", cum se descurcă atunci când, pentru a se documenta, are de parcurs rafturi întregi de bibliotecă. Mi-a răspuns că trebuie să rişti. Dai la o parte tot ce nu ţi se pare esenţial (bizuindu-te pe instinct şi experienţă), dar admiri, de la bun început, că te poţi înşela grav. Este însă de negândit să citeşti *tot*. În ce mă priveşte, am avut norocul, cu două tăişuri, de a beneficia de mijlocirea generoasă şi competentă a bibliotecii Institutului de Studii Avansate din Berlin (Wissenschaftskolleg zu Berlin). Zic „cu două tăişuri", pentru că nu s-a pus, astfel, nicio

223 Cf. Wilhelm Michaelis, Die Gleichnisse Jesu. Eine Einfuhrungy ed. cit., care interpretează parabola ca „eine Mahnung zur Klugheit": o chemare la inteligenţă, un avertisment în favoarea inteligenţei.

stavilă apetitului meu cumulativ. Dimpotrivă: am avut acces, practic, la orice, de la opuri compacte la articole de specialitate din publicaţii de nişă, de la textele clasice la exegeza de ultimă oră. Nu o dată, zelul defrişărilor livreşti a blocat redactarea propriu-zisă. Am fost adesea descurajat (la ce bun încă o carte despre parabole?), sabotat în efortul meu de a fi autentic sau pur şi simplu întârziat de exigenţa unei documentări exhaustive.

În cele din urmă, a trebuit totuşi să constat că, din toată tevatura, am avut şi multe de învăţat. Am înţeles, de pildă, cum se poate *rata* interpretarea parabolelor, cum arată *inapetenţa doctă* pentru sensul lor, pe scurt, cum poate exegeza, uneori spectaculoasă „tehnic", să obtureze drumul către text. De asemenea, cum poate „moralina" (de care vorbea Nietzsche) să reducă anvergura spirituală, temeritatea „scandaloasă" a unor pasaje scripturare la platitudine didactică şi eticism fad. În fine, cum pot feluritele mode ideologice şi metodologice să schimonosească intenţia originară a textelor, reinventându-le în mod arbitrar, confiscându-le propagandistic.

Le voi lua pe rând. Dar voi începe cu observaţia că există diferenţe însemnate între contribuţia bibliografică a diferitelor confesiuni creştine. Inventarul lucrărilor catolice şi protestante este infinit mai amplu decât acela al lucrărilor ortodoxe. Nu vreau să intru în labirintul unei tentative de explicaţie. Fapt e că teologii ortodocşi preferă să abordeze parabolele mai curând ca materie omiletică, în vreme ce teologii catolici şi protestanţi înclină spre studiu istoric şi dogmatic. Cei dintâi sunt, preponderent, oameni ai predicii, ceilalţi, ai bibliotecii şi şcolii.[224] Din perspectivă inter-religioasă, e de menţionat şi exegeza iudaizantă a parabolelor,

224 în bibliografiile curente, perspectiva ortodoxă e reprezentată, în genere, de un singur tidu: Archbishop Dmitri, The Parables. Biblical, Patristic and Liturgical Interpretation, St. Vladimir's Seminary

foarte utilă pentru înţelegerea raportului existent între ambianţa vechi-testamentară şi cea rabinică, pe de o parte, şi discursul hristic, pe de alta.[225]

Fireşte, un corp hermeneutic decisiv este cel al literaturii patristice şi scolastice, analizate lucid şi generos în faimoasa lucrare a lui Henri de Lubac.[226] De Lubac amendează, pe bună dreptate, o anumită aroganţă a criticii de text moderne, care se grăbeşte să situeze exegeza medievală într-un soi de „preistorie", depăşită, a interpretării. În acelaşi timp, el admite că e posibil ca, în litera lor, textele mai vechi să conţină o mulţime de elemente tranzitorii, pasibile azi de caducitate; „s-o recunoaştem până la capăt, multă maculatură" („*beaucoup de fatras*")[227]. În ele se exprimă, totuşi, dincolo de asemenea „pietre de poticnire", unul din chipurile misterului creştin şi o coerenţă intimă a credinţei, greu de regăsit în textele mai noi.

Marea problemă a interpretărilor medievale rămâne, din punctul meu de vedere şi nu numai al meu, *abuzul de alegorie*. Am avut ocazia să invoc posibilele efecte negative ale acestui abuz la începutul lucrării de faţă.[228] A atribui fiecărei componente a parabolelor funcţia de „camuflaj", de transcriere codificată a unui sens ascuns, dar uşor descifrabil, este a reduce interpretarea la o simplă decodificare rebusistică... După ce comunici cititorului că, în cazul „Făcliei sub obroc", făclia e Hristos, obrocul – legea veterotestamentară, iar sfeşnicul – Biserica drept-credincioşilor,

---

225 Lista ridurilor e abundentă, începând de la lucrarea clasică a lui Paul Fiebig, Altjiidiscbe Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu, J.C.B. Mohr, Tiibingen, 1904, şi continuând, în vremea din urmă, cu David Flusser, Die rabbinische Gleichnisse und der GleicbniserzahlerJesu, Peter Lang, Bern, 1981, C. Thoma şi M. Wyschogrod, Parable and Story in Judaism and Christianity, A Stimulus Book, Paulist Press, New York, Mahwah, 1989, Brad H. Young, The Parables, Jewish and Christian Interpretation, Hendrickson Publishers, Peabody, 1998, sau Frank Stern, A Rabbi Looks at Jesus Parables, Rowman & Litdefield, Lanham, 2006.

226 Exegese medievale. Les quatre sens de I'ficriture, 4 vol., Cerf, DDB, 1993 (prima ediţie: 1959-1965).

227 Idem, voi. i, p. 661.

228 Cf. supra, pp. 68-69.

nici cititorul, nici exegetul nu mai au nimic de făcut. *Rien ne va plus*! *De* asemenea frugale „prescurtări" hermeneutice nu scapă nici mari şi inspirate figuri ale patristicii. Sf. Ioan Gură de Aur însuşi rezolvă, de pildă, Parabola celor zece fecioare cu câteva „translaţii" previzibile: făcliile reprezintă harul fecioriei, castitatea, iar uleiul – iubirea aproapelui (aici în forma pomenii datorate săracilor). Somnul e, inevitabil, moartea, trezirea e învierea, iar negustorii de ulei sunt cei sărmani, care dau ocazia celorlalţi să-şi manifeste iubirea faţă de aproape. Citită în aceşti termeni, parabola e o şaradă perfect inteligibilă dacă ştii cheia. Ca într-o fabulă oarecare: vulpea e viclenia, corbul e prostănacul sensibil la linguşire, *ergo* nu e bine să pleci urechea la linguşiri. Reflecţia asupra textului se poate socoti încheiată. Nu mai e nimic de adăugat: ai priceput, poţi trece la parabola următoare. Sensul se epuizează într-o maximă, într-o regulă de comportament, într-un aforism.

Să adăugăm că multe dintre exerciţiile descifrării alegorice nu se sfiesc să includă transparente (şi tendenţioase) aluzii de tip confesional sau inter-religios. Cutare parabolă condamnă discret misteriile păgâne, cutare e anti-iudaică. Protestantul vede, în câte o metaforă, un posibil argument împotriva papalităţii, catolicul încearcă, ici-colo, manevre hermeneutice vag contra-reformiste etc.

E marele merit al teologului protestant german Adolf Jülicher, acela de a fi demontat mecanismul, oarecum facil, al monomaniei alegorizante. În lucrarea sa *Die Gleicknisreden Jesu*, apărută la sfârşitul secolului XIX[229], el merge însă, la rândul lui, prea departe socotind, de pildă, că tot ce e alegorie în Evanghelie nu se poate

229 Două volume republicate într-unui singur la Tiibingen în 1910, ediţie reprodusă fotomecanic la Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

atribui lui Iisus însuşi, ci mai degrabă Evangheliştilor sau Bisericii timpurii. Prea îngustă mi se pare şi convingerea sa că parabolele nu pot fi înţelese corect decât într-un singur fel, fără false subtilităţi, fără presupoziţia unor sensuri multiple, suprapuse.

La antipodul acestei „luterane" sobrietăţi, se află omiletica moralizant sentimentală, care dizolvă înţelesul grav şi neconvenţional al parabolelor într-o mică oră de dirigenţie, într-o dădăceală duminicală. E un mod de a nu percepe dimensiunea cosmică, miraculoasă, tainică şi în fond „scandaloasă" a întrupării. Actul kenotic al Fiului, dispus să treacă hotarul imaginabilului, pentru a asuma un corp omenesc, cu tot balastul lui, de dragul creaturii Sale, ar suna ridicol, dacă rezultatul acestui plonjon halucinant ar fi un compendiu de bună purtare, o sumă, previzibilă, de precepte cuminţi. Nu e de crezut că Dumnezeu a venit pe pământ ca să ţină un duios discurs de mătuşă cumsecade. Tipul acesta de derapaj nu se manifestă, fireşte, doar în lumea predicaţiei răsăritene. Iată comentariul unui teolog american (episcopalian), exasperat, şi el, de platitudinea, de lipsa de anvergură, a multor comentarii la Evanghelie: „Adesea, fie că sunt capete pătrate, fie din lipsa studiului, fie din cauza slabei pregătiri, fie din pură plictiseală, predicatorii aruncă fără graţie de la amvon comorile Scripturii, ca pe o grămadă de peşti morţi. Niciun pic de farmec în monologurile lor, nicio «intrigă", nicio tensiune, nicio intuiţie a faptului că oficiul care le-a fost dat e tocmai acela de a administra o casă care nu seamănă cu nicio altă casă. Tot ce obţin e un soi de entuziasm monomaniacal pentru cele două-trei teme care sunt, întâmplător, pe măsura gustului lor bizar: focul iadului, să zicem, sau cursul scurt despre viziunea umanistă a iubirii, sau reţeta rapidă a spiritualităţii, sau o dăscăleală mediocru moralizantă privind buna purtare, despre care au decis de mult că

e mai uşor de înghiţit decât paradoxurile Evangheliei. … Trebuie să ne rugăm pentru predicatori. Fie ca Dumnezeu să aducă mai repede ziua în care ei vor fi stat suficient de mult în cămara castelului pentru a-şi pierde niţeluş minţile dinaintea Cuvântului şi a se îmbăta cu bucurie de textul Scripturii.”[230] (Eram foarte tânăr când Părintele Arhim. Benedict Ghiuş, în chilia sa de la Mitropolie, mi-a scris, pe un petic de hârtie, o propoziţie din *Breviarul Latin* cu un mesaj asemănător: *Laeti bibamus sobriam profusionem Spiritus*, „Să bem cu bucurie din sobra supraabundenţă a Spiritului”.) în termeni asemănători vorbeşte şi Părintele Arhim. Nicolae Steinhardt: „Cele mai bune şi mai frumoase simţăminte ori mai folositoare învăţături sunt anihilate de tipizarea verbală, care-i simptom de lene, frică şi uscăciune a inimii. Tot atât de duşmănoase sunt stilul pilduitor, edificator, onctuos, stilul emfatic, stilul grandilocvent, sau deprinderea comodă de a reduce predica la repetarea pericopei evanghelice.”[231]

Dacă însă comentariul cuminte, sec sau dulceag, lăsat să se dizolve în retorica previzibilă a unui compendiu de etică, îşi ratează ţinta, ne vom grăbi să adăugăm că nici exaltarea imaginaţiei, „talentul” literar şi ingeniozitatea pură nu dau rezultate convenabile. Andre Gide îşi poate permite, fireşte, ca artist, să închipuie o versiune a Parabolei fiului risipitor (*Le retour de l’enfant prodigue*) în care, alături de cei doi fraţi ai pasajului biblic, mai există un al treilea, cel mai tânăr, decis să răzbune eşecul celui întors acasă. El va pleca, la rândul lui, iar „fiul risipitor” îl va încuraja s-o facă: „Iei cu tine toate speranţele mele … Fie să nu te mai întorci niciodată.” Dar Andre Gide nu are pretenţii de hermeneut.

---

230 Cf R.F. Capon, op. cit., p. 143.

231 Nicolae Steinhardt, Dăruind vei dobândi, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, Baia Mare, 1992, p. 243.

În schimb, există „specialişti" a căror „îndrăzneală" e cauţionată de un cert prestigiu academic. Pentru Charles Hedrick, de pildă, parabolele sunt un fel de „ficţiuni" cu valoare autonomă, expresii ale unei creativităţi mai curând literare.[232]

Iisus, s-ar zice, e din familia lui Mallarme. William R. Herzog[233] preferă, dimpotrivă, să-i facă un portret de Che Guevara: un insurgent de stânga, preocupat de soarta celor exploataţi...

Viciile literalismului placid, ale inflamaţiei literare sau ale zelului ideologic transformă de multe ori parabola în materia primă a unei divagaţii care pierde cu totul din vedere textul propriu-zis. *Exegeza* e înlocuită prin *eisegeză*: efortul de *a scoate* înţelesul textului din însăşi substanţa lui se lasă uzurpat de încercarea de *a introduce* în text un înţeles străin de intenţia lui originară.[234] Se testează eventualele „lumini" hermeneutice pe care metode mai mult sau mai puţin noi (structuralism, semiotică, naratologie etc.)[235] le pot aduce în clarificarea textului. Se experimentează noi căi de „atac": marxism, ecologie, sociologie, feminism. Acribia filologică şi apetitul tenace al reconstrucţiei istorice s-au concretizat, de-a lungul anilor, în spectaculoase tentative de a „rescrie" textul evanghelic, de a căuta un „*Urtext*", un text prim, curăţat de probabile intervenţii „interesate" ale Evangheliştilor sau de adaosurile „propagandistice" ale Bisericii timpurii. Exegeza aplicată n-a întârziat să amendeze acest tip de malformaţie erudită.

---

232 Charles W. Hedrick, op. cit. S-a mers până acolo încât să se socotească reuşita estetică a textului drept criteriu de autenticitate (cf. A.T. Cadoux, B.A. (Cape), D.D (London), op. cit., p. 60: „Naraţiunea care e mai bună ca naraţiune, mai convingătoare, mai coerentă e, probabil, mai aproape de ceea ce a spus cu adevărat Iisus").

233 Parables as Subversive Speech.Jesus as Pedagogue ofthe Oppressed, Westminster John Knox Press, Louisville, 1994.

234 Cf. Klyne R. Snodgrass, „Recent Research on the Parable of the Wicked Tenants. An Assessment, în Bulletin for Biblical Research, nr. 8, 1998, p. 187: „Dacă pe vremea lui Adolf Jiilicher scandalul consta în alegorizarea parabolelor practicată de Biserică, impoliteţea (the offence) zilelor noastre e, după părerea mea, o lectură a parabolelor care proiectează asupra lor agenda care ne convine."

235 Cf, inter alia, Jean Delorme (ed.), Les paraboles evangeliques. Perspectives nouveUes (documentele celui de-al Xll-lea congres ACFEB, Lyon, 1987), Cerf, Paris, 1989.

Iată un pertinent comentariu al profesorului Klyne Snodgrass: „Fără îndoială, textele Scripturii au fost modelate de tradiţie şi de Evanghelişti, în funcţie de context şi de propriile lor convingeri. Cu toate acestea, un alt text, cum ar fi, de pildă, un *Urtext* nu este şi nu poate fi obiectul cercetării noastre. Singurul text pe care îl avem e textul Scripturii.”[236]

Fireşte, nu propun să evacuăm, în mod autoritar, libertatea oricărui cititor de a găsi în text sensuri noi, conforme cu propria lui formaţie şi angajare intelectuală. Dar a *reinventa* textul, abandonând cu totul intenţia care l-a produs, a căuta în el o tematică fără legătură cu tematica lui constitutivă e ilegitim şi contraproductiv.[237] Nu se pot contesta beneficiile unei bune informări asupra împrejurărilor specifice în care textul a fost rostit şi scris. E foarte instructiv să ne putem reprezenta ceea ce Hermann Gunkel şi, după el, o lungă serie de biblişti au numit „Sitz im Leben”, contextul istoric şi social al apariţiei şi distribuţiei textului. Dar avertizăm asupra riscului de a eşua în erudiţie goală, de a focaliza halucinatoriu asupra unor detalii anexe care nu favorizează în niciun fel, ba dimpotrivă, o lectură comprehensivă. Pe de altă parte, nu se cuvine să pierdem din vedere faptul că Iisus se adresează *şi* cititorului de azi, lumii sale, aşa cum se adresa contemporanilor săi. A sugera că El nu poate fi înţeles decât contextual, în mediul acţiunii Sale nemijlocite, e a-L citi arheologic, comemorativ, fără niciun folos. După cum a-L citi strict din unghiul deprinderilor, achiziţiilor metodologice, idiosincrasiilor şi modelor de ultimă oră e a cădea victima unei anamorfoze derutante şi

---

236 Ibidem, p. 209. Cf şi comentariul, de un benign sarcasm, al lui C.S. Lewis, în Ferigi şi elefanţi şi alte eseuri despre creştinism, Humanitas, Bucureşti, 2011, pp. 133 şi urm.

237 îmi amintesc de stupoarea cu care am descoperit, pe vremea studenţiei, în fişierul bibliotecii Academiei Române, o teză de doctorat cu ridul „Probleme de ginecologie şi obstetrică în teatrul lui Shakespeare". De ce nu? Dar să nu mi se spună că, printr-o asemenea cercetare, înţelegerea lui Shakespeare iese în câştig...

păguboase. Într-un anumit sens, a spus-o El însuşi, printr-o scurtă parabolă: „Nimeni nu coase la haină veche petic dintr-un postav nou; altfel, peticul nou va trage din haina veche şi se va face o ruptură mai rea. De asemenea, nimeni nu pune vin nou în burdufuri vechi; altfel, vinul nou sparge burdufurile şi vinul se varsă şi burdufurile se strică; ci vinul nou trebuie pus în burdufuri noi" (Marcu 2, 21. *Cf* şi Matei 9, 16-17). Interpretarea tradiţională a acestei parabole pune accentul pe contrastul dintre iudaitate (respectiv Vechiul Testament) şi creştinătate (respectiv Noul Testament): *Legea* pe de o parte şi *Credinţa* pe de alta. Secolul al XIX-lea nu s-a sfiit să valorifice textul ca apologie a Noului, ca legitimare a acţiunii revoluţionare.[238] Dar parabola este rostită ca răspuns la o întrebare despre oportunitatea postului (Marcu 2, 18). În discuţie apare, astfel, problema *adecvării*, a gestului cuvenit la momentul cuvenit. Noutatea vine cu alt tip de exigenţe şi reguli, greu de conciliat cu exigenţele şi regulile mai vechi. Soluţiile eclectice au efecte negative pentru ambele tabere. Metodologiile noi se vor fi dovedind utile, când e vorba de o tematică de cercetare nouă („vin nou în burdufuri noi"). Dar când e vorba de o tematică veche până la a fi atemporală, riscul inadecvării e foarte ridicat. „Savanţii – spunea Hermann Hesse – strică întotdeauna vinul vechi recurgând la burdufuri noi"[239]. Iar vinul vechi nu e nici pe departe într-o poziţie dezanvantajată faţă de cel fraged al ultimei recolte. Nu întâmplător, Evanghelia după Luca adaugă parabolei un final semnificativ (reluat şi în versiunea oferită de Evanghelia după Toma, loghionul 47): „şi nimeni, după ce a băut vin vechi, nu vrea de cel nou, că zice: Mai bun e cel vechi."[240] A te

238 Cf Martin Leutzsch, „Was passt und was nicht (Vom alten Mantei und vom neuen Wein)", în R. Zimmermann, Kompendium..., ed. cit., p. 277. Sunt citaţi Heine, Marx şi Engels, Gutzkow etc.
239 Apud Martin Leutzsch, art. cit., p. 277.
240 Cf şi Cartea înţelepciunii lui Isus, fiul lui Sirah 9, ro: „Vin nou, prieten nou... lasă-l să se

bucura de un vin vechi fără ideea fixă a „actualizării”, fără scenografia cochetă a ingeniozităţii „branşate”, fără tapaj „metodologic” de catedră nu înseamnă a fi opac la sunetul veacului, a te ţine, dogmatic, la distanţă de orice înnoire fertilă. Înseamnă, pur şi simplu, a păstra măsura, a nu manipula textele de dragul spectacolului academic sau al opţiunilor tale cotidiene. Cei care cred că savantul şi hermeneutul de azi înţelege *neapărat* mai bine un text vechi decât toţi aceia care au fost contemporani cu însăşi producerea textului iau drept garantată o competenţă iluzorie. C.S. Lewis o spune în câteva fraze cât se poate de clare şi potrivite: „Ideea că un om sau un scriitor este obscur pentru cei care au trăit în aceeaşi cultură, au vorbit aceeaşi limbă, au împărtăşit aceeaşi gamă de imagini şi de presupoziţii inconştiente, dar limpede pentru cei care nu se bucură de niciunul din dintre aceste avantaje este ridicolă, în opinia mea. Există, în această idee, o improbabilitate *a priori* pe care aproape niciun argument şi nicio dovadă nu o pot contracara”[241]. Sau: „… criticii biblici vorbesc pur şi simplu în calitate de oameni; oameni influenţaţi în mod evident de spiritul veacului în care au crescut şi, probabil, nu suficient de critici faţă de el”.[242] Cât despre marii inovatori subtili, aceştia „îmi cer să cred că ei pot citi texte vechi printre rânduri; dovada este incapacitatea lor evidentă de a citi (în orice sens care merită discutat) rândurile însele. Au pretenţia că văd sporii de ferigă, dar nu zăresc un elefant la zece metri depărtare, ziua în amiaza mare”[243].

În cele ce urmează, vom face un inventar rapid, dar caracteristic, al savantlâcului steril, al erudiţiei divagatorii,

---

învechească, şi-l vei bea cu plăcere."
241 Cf. C.S. Lewis, op. cit., p. 132.
242 Ibidem, p. 133.
243 Ibidem, pp. 130-131.

abundent prezentă în bibliografia „de lucru” a parabolelor neotestamentare. Vom arăta cum se poate trece *pe lângă* text, cum se pot sacrifica substanţa şi finalitatea lui, prin pretenţioase sondaje colaterale. Necesitatea de a livra cititorului o sumă de *realia*, de informaţii concrete privind una sau alta din părţile componente ale unui discurs nu e de pus la îndoială. Grav e când, concentrat pe *realia*, eruditul pierde din vedere *realitatea* scripturară şi eşuează în plin *suprarealism*. Grav e când se caută „sporii de ferigă” şi nu se mai vede „elefantul”, aflat în plină lumină.

Se poate admite, desigur, că nu e lipsit de interes să te întrebi, citind Parabola drahmei pierdute, cam cât valora o drahmă. Dacă valora puţin (ceea ce e adevărat: cât un dinar roman, adică valoarea salariului pe o zi al unui muncitor agricol sau al unui soldat), atunci sărăcia femeii din parabolă e certă şi asta explică febrilitatea căutărilor ei. Dar e lipsit de interes să dezbaţi dacă drahma cu pricina e parte dintr-o salbă sau dintr-un ornament capilar, cu detalii despre dimensiunile monedei şi despre posibilitatea de a o găuri pentru a o înşirui pe un şnur.[244] La fel, e neesenţial să ştii câţi oameni pot mânca dintr-un viţel, chiar dacă, prin asta, poţi dovedi că petrecerea organizată de tatăl fiului risipitor era una de anvergură.[245] Parabola prietenului de la miezul nopţii stârneşte şi ea tot soiul de curiozităţi maniacale. De ce „vizitatorul” nocturn cere trei pâini? De ce *trei?* Marele J. Jeremias se gândeşte că or fi fost foarte mici şi, deci, una singură nu ajungea pentru o masă.[246] Neobositul Kenneth Bailey, citat adineaori, crede că cele trei pâini urmau a se distribui după un

244 Cf. J. Derrett, „Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin", în New Testament Studies, nr. 26, 1979, pp. 40-41 (versus E.F.F. Bishop, Jesus of Palestine: The Local Background to the Gospel Documents, Lutterworth Press, London, 1955, pp. 134-135).
245 K. Bailey se străduieşte să demonstreze că era vorba de vreo 200 de inşi, adică toţi membrii familiei, plus notabilităţile locale (Finding the Lost. Cultural Keys to Luke 1j, Concordia Publishing House, St. Louis, 1992, p. 155).
246 J. Jeremias, The Parables offesus, ed. a Il-a, Prentice Hall, New Jersey, 1972, p. 157.

model vetero-testamentar (cf. I Regi io, 3-4): una rămânea gazdei, una se mânca pe loc, iar a treia se punea în traista călătorului.[247] Alţii văd în numărul pâinilor un semn de generozitate amicală, alţii încearcă să-şi imagineze *ce* se mânca la cina târzie a poveştii: pâine goală, sau pâine cu ceva (sau muiată în ceva). Insurgentul W R. Herzog crede că sărăcia bucatelor e, prin contrast, o aluzie provocatoare la mesele „neruşinat" de bogate ale mai-marilor zilei.[248]

Obsesii numerice irelevante apar şi în legătură cu alte parabole. De ce *zece* fecioare? Moises Mayordomo socoteşte că zece e, în acest caz, un număr exagerat de mare şi îl citează pe Plutarh, după care şi cinci ar fi fost prea mult pentru o nuntă obişnuită.[249] Christine Gerber se arată neliniştită de neclaritatea din Parabola slugilor veghetoare cu privire la numărul exact al personajelor (de *câte* slugi e vorba?).[250] Parabola semănătorului e, şi ea, plină de „neclarităţi": este multiplicarea recoltei de care se vorbeşte la sfârşit (treizeci, şaizeci, o sută) plauzibilă în termeni reali? Da, răspunde Gustav Dalman, dar numai pe valea Iordanului[251]. Nu, e de părere Robert Melver: şi de treizeci de ori mai mult decât s-a semănat ar fi fost o reuşită miraculoasă.[252] Este evident că „astfel de numărători sunt în afara chestiunii"[253], dar ele fac totuşi să curgă multă cerneală. Altă „problemă": *ce* semăna semănătorul? (Apropo: de ce nu „semănătorul/semănătoarea, de

247 K. Bailey, Poet and Peasant. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke, Eerdmans, Grand Rapids, 1977, p. 123.
248 William. R Herzog, op. cit., pp. 212-214.
249 CJfM. Mayordomo, „Kluge Mädchen kommen liberali hin... (Von den zehn Jungfrauen)", în R Zimmermann, Kompendium..., ed. cit., p. 497.
250 Christine Gerber, „Wann aus Sklavinnen un Sklaven Gäste ihres Herren werden (Von den wachenden Knedhten)", în R Zimmermann, Kompendium..., ed. cit., p. 574.
251 G. Dalman, Arbeit und Sitte in Paldstina, 7 vol., C. Bertelsmann Verlag, Giitersloch, 1928-1941, voi. 3, pp. 153, 156.
252 RK. Mclver, „One Hundred-Fold Yield - Miraculous or Mundane? Matt. 13, 8, 23; Mk. 4, 8, 20; Lk. 8, 8", în New Testament Studies, nr. 49, 1994.
253 A. Hultgren, op. cit., p. 188.

vreme ce la câmp munceau şi femei?) Grâu? Orz? Ovăz? Mei? şi cum se proceda în Palestina secolului I d. Hr? întâi se semăna şi abia apoi se ara (ipoteză preferată de J. Jeremias în celebra sa monografie despre parabole[254], pentru a explica „realist" de ce apar şi buruieni printre cereale), sau viceversa (cum pretinde K G. White[255])?

Lista întrebărilor „edificatoare" pe care exegeţii le întorc, conştiincios, pe toate părţile poate continua la nesfârşit. În Parabola năvodului se vorbeşte de „tot felul de peşti". Ei bine, *câte* feluri? 19? 24? 11, ca în apa Iordanului? 78, ca pe coasta Mediteranei? 12, ca în lacul Huleh?[256] Casa zidită pe stâncă e oare vecină cu casa zidită pe nisip? şi nu ne-ar ajuta să ştim cum se construia o fundaţie pe vremea lui Iisus? (citând, de pildă, din Vitruviu)?[257] Dar făcliile (*lampadas*) din Parabola celor zece fecioare? Sunt ele torţe (din lemn), sau o specie de opaiţ (din lut sau metal, cu fitil)? Iar petrecerea despre care se vorbeşte unde are loc? La părinţii miresei, sau în casa mirelui? şi fecioarele cine sunt? Escorta fetei, sau cameristele băiatului?[258] Nu e clar nici dacă cele două grupe de copii care nu reuşesc să se joace împreună (Parabola copiilor din pieţe) sunt suficient de bine definite. Grupa veselă e alcătuită din băieţi, iar cea tristă din fete? Sau avem de-a face cu o massă omogenă, ca să fie plauzibilă comparaţia cu „neamul acesta"[259]? aceeaşi parabolă pune delicate probleme de „fiziologie mistică", şi nu de azi, de ieri! dacă Iisus

---

254 J. Jeremias, op. cit., pp. 7 şi urm.
255 K.D. White, „The Parable of the Sower", în Journal of Theological Studies, n.s., nr. 15, 1964, pp. 300-307.
256 Cf. A. Hultgren, op. cit., p. 305, n. 6.
257 Cf. R Zimmermann, Kompendium..., ed. cit., p. 94.
258 Cf Pentru întreaga discuţie, cf. Klyne R Snodgrass, Stories with Intent..., ed. cit., pp. 512 şi urm.
259 Cf. Peter Miiller, „Vom misslingenden Spiel (Von der spielen- den Kindern)", în R Zimmermann, Kompendium..., ed. cit., p. 103.

mănâncă şi bea, cum vom rezolva teologic problema digestiei sacre? Sf. Irineu nu se sfieşte să o califice drept semn al „umanităţii" hristice. Tertullian e contra. Clement din Alexandria încearcă să concilieze cele două poziţii, arătând că, în cazul lui Iisus, trebuie să ne imaginăm un fel de combustie spontană care distruge fără reziduuri hrana asimilată.[260] Comoara ascunsă în ţarină stârneşte complicate dileme juridice. Găsitorul comorii dă de ea umblând pe un teren care nu-i aparţinea. Mai întâi: ce căuta acolo? Era un oarecare lucrător agricol pe tarlaua proprietarului (J. Jeremias)? Nu se prea potriveşte, de vreme ce aflăm că a fost suficient de înstărit ca să cumpere terenul. Pe de altă parte, odată ce a găsit comoara n-ar fi fost normal să-l anunţe pe proprietar? Iar după ce a devenit proprietar el însuşi, deţinea el, de drept, şi ceea ce se găsea în subsolul tarlalei cumpărate? Se invocă pasaje din *Mishna*, din care rezultă că tot ce se găseşte în perimetrul unei proprietăţi aparţine proprietarului, cu excepţia banilor, care revin găsitorului. Dar în parabolă nu se specifică natura comorii. Chestiunea rămâne, aşadar, în suspensie.[261] În schimb, lucrurile sunt limpezi când e vorba de drepturile omului. Luise Schottroff – şi nu e singura – consideră că Parabola slujitorului credincios şi înţelept e o critică implicită a sistemului sclavagist din imperiul Roman[262], după cum, în viziunea infatigabilului W. Herzog, Pilda talanţilor e o critică a exploatării celor săraci, prin abuzurile celor bogaţi şi puternici[263].

S-ar putea scrie un întreg opuscul despre asemenea tehnici de chestionare academică a parabolelor lui Iisus. Ar fi o dovadă

---

260 4 Cf. ibidem, p. 109.

261 între alţii, se ocupă de „litigiu" J. Derrett, „Law in the New Testament. The Treasure in the Field (Mt. II, 44)", în Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschafi, nr. 54, 1963, pp. 31-42, şi John Crossnan, „Finding Is the First Act: Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable", în Semeia Supplements, nr. 9, 1979, p. 91. Cf A. Hultgren, op. cit., p. 412.

262 Luise Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, ed. cit., pp. 230-233.

263 W. Herzog, op. cit., pp. 150-168.

neliniştitoare despre distanţa enormă care s-a aşezat între noi şi ele, despre felul în care „ştiinţa de carte” ajunge să se deturneze pe sine, cufundându-se în labirintul *exactităţilor* inutile, fără prea mare legătură cu *adevărul* Nu voi contesta nici competenţele, nici buna-credinţă a unora dintre cercetătorii invocaţi în inventarul de mai sus. Dar nu mă pot abţine să deplâng futilitatea barocă a strădaniilor lor şi patologia unei anumite secţiuni a „spiritului vremii”, care nu mai vrea şi nu mai poate să distingă între esenţial şi accesoriu, între „evidenţa” cadaverică a *literei* şi freamătul discret, dar viu al *spiritului*.

Ca să nu închei într-o notă patetică, voi aminti o conversaţie pe care am avut şansa şi plăcerea să o port cu E. H. Gombrich, în 1976, pe vremea când conducea *The Warburg Institute* de la Londra. A venit vorba, între altele, despre necesitatea şi primejdiile specializării. Tocmai lucram la o teză de doctorat pe tema peisajului european. „Nu veţi putea defini cu precizie – mi-a spus profesorul Gombrich – *europenitatea* peisajului, dacă nu veţi lua, ca termen de comparaţie, peisajul extra-european, cel chinezesc, de pildă. Dar, ca să înţelegeţi bine peisajul chinezesc, e recomandabil să învăţaţi chinezeşte. Iar după ce veţi învăţa chinezeşte – ceea ce vă va lua o grămadă de timp – e foarte puţin probabil să vă întoarceţi la problemele peisajului european.” Mi se atrăgea astfel atenţia asupra uneia dintre devierile posibile ale acribiei prost dozate. În fond, ce altceva fac exegeţii parabolelor, mergând din întrebare în întrebare, din detaliu în detaliu, până la uitarea textului de care se ocupă? Ca să înţelegi parabolele, trebuie să te pui la punct cu ambianţa concretă a lumii în care s-au născut. aşa e! E bine să ai idee – când analizezi Parabola celor zece fecioare – despre cum arăta o procesiune nupţială, despre alcătuirea şi modul de funcţionare al unui opaiţ etc. Dar,

conştiincios şi ştiutor cum eşti, vei ajunge să te întrebi asupra deosebirii dintre nunta evreiască şi cea romană, apoi asupra cantităţii de ulei necesare pentru a întreţine (pentru cât timp?) flacăra unui opaiţ, apoi despre producţia de ulei în Palestina începutului de mileniu, despre motivele posibile ale întârzierii mirelui (negocieri laborioase despre dotă?) şi, în consecinţă, despre regimul moştenirii în jurisprudenţa iudaică. Textul propriu-zis al parabolei devine, încet-încet, un pretext, o anexă, un episod minor dintr-o mare demonstraţie de musculatură istoriografică. „Problema cu specializarea – a adăugat profesorul Gombrich – e că, la un moment dat, nu mai ştii ce întrebări să-ţi pui.” Ai numai răspunsuri. Şi ai răspunsuri la întrebări pe care textul însuşi *nu* le pune. Trăieşti, vorba lui Blaga, în „hipertrofia mijloacelor auxiliare”. Şi, în timpul acesta, obiectul de la care ai pornit supravieţuieşte stins, uitat, aşteptând întrebarea potrivită.

Evident, nu poţi fi sigur niciodată că ai găsit „întrebarea potrivită”. În ce ne priveşte, am încercat să o identificăm în spaţiul care uneşte *intenţia* textului, *interogaţia* proprie şi *aşteptările* (latente sau manifeste) ale cititorului de azi. Ne-am ferit de ingeniozităţi riscante, de originalităţi zglobii, ca şi de tonul pompos şi ultimativ al predicii „înţelepte”. Ne-am ferit de erudiţia goală, dar am ţinut, în acelaşi timp, să aducem în perimetrul religiozităţii autohtone o minimă exigenţă academică, un tip de discurs care să-şi găsească locul, cu naturaleţe, în dezbaterea intelectuală a modernităţii, în ciuda pripitelor ei crispări „laiciste”. Parabolele lui Iisus au rezistat binişor şi în vremuri mai grele. Ni s-a părut că trebuie să li se dea o şansă şi acum, că în nimbul lor respiră, tenace, teme şi soluţii fără dată şi fără patină muzeală. Dacă, din când în când, am reuşit să formulăm întrebarea potrivită, nu ne rămâne decât să sperăm că încercarea noastră îşi va găsi, la rândul

ei, *cititorul potrivit*. Către el se îndreaptă mulţumirile noastre şi salutul nostru prietenesc.

**Sugestii bibliografice**

Nu ne propunem, în cele ce urmează, să oferim cititorului o bibliografie foarte amănunţită. Despre parabole s-a scris enorm, încă din primele veacuri creştine. Vrem doar să semnalăm câteva texte utile pentru cei cărora lucrarea de faţă le va fi stimulat, aşa cum sperăm, curiozitatea şi reflecţia. E vorba, aşadar, de o bibliografie strict orientativă, destinată oricui va simţi nevoia să facă, pe cont propriu, câţiva paşi mai departe. Ne-am mărginit la un inventar de *cărţi*, lăsând deoparte puzderia de *studii* şi *articole*, menţionate, adesea, în notele de subsol ale fiecărei pagini. Am lăsat, de asemenea, deoparte, câţiva autori, pe care i-am amintit, sporadic, în cuprinsul volumului nostru, dar care, din punctul nostru de vedere, se află într-o totală – deşi savantă – inadecvare cu materia de care se ocupă (William Herzog, Luise Schottroff, M.A. Beavis etc.).

În ce ne priveşte, am profitat masiv (documentar şi hermeneutic) de pe urma a trei lucrări, a căror lectură constituie o amplă şi fertilă introducere în domeniu:

Snodgrass, Klyne, *Stories with Intent. A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2008. Hultgren, Arland J., *The Parables of Jesus. A Commentary*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, 2002. Zimmermann, Ruben (ed.), în colaborare cu Dedev Dormeyer, Gabi Kern, Annette Merz, Christian Münch, Enno Edzard Popkes, *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Giitersloher

Veiiagshaus, Giitersloch, 2007 (lucrare colectivă, cu contribuţii inegale, dar întotdeauna profitabile). Volumul include şi analiza „parabolelor" din Evanghelia după Ioan (socotită îndeobşte ca fiind lipsită de ilustrări ale genului), ca şi a unor texte exterioare canonului tradiţional: Evanghelia după Toma şi o largă selecţie de apocrife („Agrapha").

Încă greu de ocolit sunt lucrările clasice ale lui Adolf Jülicher (*Die Gleichnisse Jesu*, două părţi adunate într-un singur volum, Tübingen, 1910, ediţie reprodusă fotomecanic la Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963) şi Joachim Jeremias (*Die Gleichnisse Jesu*, Zwingli-Verlag, Zurich, 1947, trad, rom., după o ediţie engleză, de P S. Calinic Dumitriu, pe. Prof. Dr. Vasile Mihoc şi dr. Ştefan Matei, Anastasia, Bucureşti, 2000). Aş menţiona şi vechea contribuţie, în bună tradiţie iezuită, a lui Leopold Fonck, S J., primul rector al Institutului Biblic Pontifical de la Roma: *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, Rauch, Innsbruck, 1902. Pentru o privire de ansamblu asupra exegezei parabolelor, se va citi cu folos Warren S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA Bibliography Series, 4), Scarecrow Press, Metuchen, N J. London, The American Theological Library Association, 1979.

Un instrument excelent pentru comentarii patristice introduse, *ad locum*, în textul Evangheliilor, este Thomas C. Oden (editor coordonator), *Ancient Commentary on Scripture*, volumele: *New Testament la* (Matthew 1-13), Intervarsity Press, Downers Grove, 2001, şi *lb* (Matthew 14-28), Intervarsity Press, Downers Grove, 2002, ambele editate de Manlio Simonetti, *New Testament II* (Mark), Intervarsity Press, Downers Grove, 1998 (2005), editat de Christopher A. Hall, şi *New Testament III* (Luke), Intervarsity Press, Downers Grove, 2003, editat de Arthur A. Just Jr.

Iată acum, în ordine alfabetică, lista selectivă a altor titluri, în afara celor deja menţionate:

Baudler, Georg, *fesus im Spiegel seiner Gleichnisse*. *Das erzablerisebe Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*, Calwer Verlag, Stuttgart, Kosel-Verlag, München, 1986.

Berger, Klaus (ed.), *Gleichnisse des Lebens*. *Aus der Religionen dtr Welt*, Insei Verlag, Frankfurt am Main, Leipzig, 2002. (O bună colecţie, pe teme, din literatură „parabolică" a lumii.).

Blomberg, Craig L., *Interpreting the Parables*, Interversity Press, Downers Grove, 1990.

Borsch, Frederick Houk, *Many Things în Parables*. *Extravagant Stories of New Community*, Fortress Press, Philadelphia, 1988.

Cadoux, A T., B A. (Cape), D D. (London), *The Parables of Jesus*. *Their Art and Use*, James Clarke Co. Ltd, London, 1930.

Capon, Robert Farrar, *Kingdom*, *Grace*, *Judgement*: *Paradox*, *Outrage*, *and Vindication în the Parables of Jesus*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, 2002. (O analiză provocatoare, în tradiţia stilistică – în versiune „americanizată" – a lui G K. Chesterton şi C S. Lewis, mult mai vie decât multe predici solemne, dar cu unele excese de „libertate" dogmatică.).

Crossan, John Dominic, *În Parables*: *The Chalenge of the Historical Jesus*, Harper Row, London, 1985.

Delorme, Jean (coordonator), *Les paraboles évangéliques*. *Perspectives nouveues* (XIIe Congres de l'Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible, Lyon, 1987), Lectio Divina 135, Editions du Cerf, Paris, 1989.

Dmitri (Archbishop), *The Parables*. *Biblical*, *Patristic and Liturgical Interpretation*, St. Vladimir's Seminary Press,

Crestwood, New York, 1996.

Drury, John, *The Parables în the Gospels. History and Allegory*, Crossroad, New York, 1985.

Eichholz, Georg, *Gleichnissen der Evangelien. Form. Uberlieferung. Auslegung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1971 (19844).

Erlemann, Kurt, *Gleichnisauslegung. Ein Lehrund Arbeitsbuch*, A. Francke Verlag (UTB für Wissenschaft), Tübingen, Basel, 1999. (Un bun manual, cu o utilă selecţie de texte comparate pe temele parabolelor, recoltate din surse paralele, sacre şi profane.).

Harnisch, Wolfgang, *Die Gleichnis-erzahlungen Jesu. Eine hermeneutische Einfuhrung*, Vandenhoeck Ruprecht (UTB für Wissenschaft), Gottingen, 1985 (20014).

Hedrick, Charles W., *Many Things in Parables. Jesus and His Modern Critics*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2004.

Hermaniuk, Maxime, C SS.R, *La Parabole Évangélique. Enquete exegetique et critique*, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, Desclee de Brouwer, Paris, 1947.

Kahler, Christoph, *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu*, J C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1995.

Linnemann, Eta, *Gleichnisse Jesu. Einfuhrung und Auslegung*, Vandenhoeck Ruprecht, Gottingen, 1961 (19664).

Longenecker, Richard N. (ed.), *The Challenge of Jesus' Parables*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, 2000.

Madsen, Iver K., *Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie*, Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1936.

Mebride, Denis, CSS.R, *The Parables of Jesus*,

Ligouri/Triumph, Missouri, 1999.

Meinertz, Max, doctor, *Die Gleichnissejesu*, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster (Westf.), 1948.

Mell, Ulrich (ed), *Die Gleichnisreden Jesu 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamendiche Wissenschaft, 103), Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1999.

Michaelis, Wilhelm, *Die Gleichnisse Jesu. Eine Einfuhrung*, Furche Verlag, Hamburg, 1956.

Müller, Peter, Büttner, Gerhardt, Heiligenthal, Roman, Thierfelder, Jorg, *Die Gleichnissejesu. Ein Studienund Arbeitsbucb für Unterricht*, Calwer Verlag, Stuttgart, 2002 (20082) (cu un util glosar terminologic la sfârşit).

Pirot, Jean, *Paraboles et allegories évangéliques. La pensee de Jesus. Les commentaires patristiques*, P. Lethielleux, Paris, 1949.

Salm, Werner, *Beiträge zur Gleichnisforsebung* (Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Theologischen Fakultät der Georg Augustuniversităt zu Gottingen), Gottingen, 1953.

Scott, Bernard Brandon, *Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus*, Fortress Press, Minneapolis, 1989.

Shillington, George V (ed.), *Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus Today*, TT Clark, Edinburgh, 1997.

Sider, John W., *Interpreting the Parables. A Hermeneutical Guide to Their Meaning*, Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1995 (glosar terminologic în anexă).

Smith, B T.D., D D., *The Parables of the Synoptic Gospels. A Critical Study*, University Press, Cambridge, 1937.

Smith, Charles W F., *The Jesus of the Parables*, ediţie revăzută, A Pilgrim Press Book, United Church Press, Philadelphia, 1975.

Stern, Frank, *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Rowman Littlefield, Lanham, Boulder, New York, Toronto, Oxford, 2006.

Tolber, Mary Ann, *Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations*, Fortress Press, Philadelphia, 1979.

Via, Dan Otto, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentiale Dimension* (Beiträge zur evangelischen Theologie, 57), Chr. Kaiser Verlag, München, 1970.

Weder, Hans, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditionsund redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen*, Vandenhoeck Ruprecht, Gottingen, 1990.

Wilder, Amos N., *Jesus' Parables and the War of Myths. Essays on imagination în the Scripture* (James Breech, ed.), Fortress Press, Philadelphia, 1982.

Winterhalter, Robert, Fisk, George *VS.*, *Jesus' Parables: Finding Our God Within*, Paulist Press, New York, Mahwah, N J., 1993 (o încercare de interpretare jungiană a parabolelor).

Zimmermann, Ruben (ed., în colaborare cu Gabi Kern), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansdtze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008.

Cărţii de faţă îi pot fi reproşate *cel puţin* două lacune. Mai întâi, ea nu dă socoteală de *toate* parabolele cuprinse în Noul Testament.

(De altfel, fiecare exeget propune propria lui selecţie, mergând de la cea 30 şi ajungând, ca în *Compendiumul* lui Zimmermann, să depăşească cu mult 100.) Am evitat să intrăm într-o complicată dezbatere cu privire la ce poate fi şi ce nu poate

fi considerat „parabolă”, în sens strict. Am optat pentru o expunere axată pe două capitole mari: 1. De ce a ales Iisus să vorbească în parabole? şi 2. Cum reuşesc parabolele hristice să ocolească, dacă nu chiar să submineze, orice înclinaţie spre ideologie, spre îngustime doctrinară, spre scleroza „sistemului”.

O lacună încă şi mai gravă este insuficienta aprofundare a problematicii împărăţiei şi a parabolelor legate nemijlocit de această temă (aluatul, grăuntele de muştar, năvodul etc.). E drept, *toate* parabolele trimit, într-un fel sau altul, către perspectivă lumii de după lume. Dar atacul frontal al subiectului ar impune alcătuirea unui volum distinct, amânat, deocamdată, pentru un alt moment sau pentru niciodată. Celor care simt totuşi nevoia unei prime defrişări a terenului, le propunem mai jos câteva titluri esenţiale:

1

Ambrozie, Aloysius M., *The Hidden Kingdom. A Redaction-Critical Study of the References to the Kingdom of God în Mark’s Gospel*, The Catholic Biblical Association of America, Washington, D.C., 1972. Beasley-Murray, G R., *fesus and the Kingdom of God*, William B. Eerdmans Publishing Company, The Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 1986. Bright, John, *The Kingdom of God. The Biblical Concept and Its Meaning for the Church*, Abingdon-Cokesbury Press, Nashville, 1953. Chilton, Bruce (ed.), *The Kingdom of God în the Teaching offesus* (Issues în Religion and Hieology, 5), Fortress Press, Philadelphia, S P.C.K., London, 1984.

Dodd, C H., *The Parables of the Kingdom*, Nisbet Co., London, 1936. Gray, John, *The Biblical Doctrine of the Reign of God*, TT Clark, Edinburgh, 1979.

Ladd, George Eldon, *The Gospel of the Kingdom. Scriptural Studies în the Kingdom of God*, William B. Eerdmans, The

Paternoster Press, Grand Rapids, Michigan, 1959. Lundstrom, Gosta, *The Kingdom of God în the Teaching offesus. A History of Interpretation from the Last Decades of the Nineteenth Century to the Present Day*, John Knox Press, Richmond, Virginia, 1963.

Merklein, Helmut, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft: cine Skizze*, Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart, 1983.

Otto, Rudolf, *Reich Gottes und Menschensohn: ein religionsgeschichtlicher Versuch*, Beck, München, 19543.

Schnabel, Eckhard J., *Das Reich Gottes als Wirklicbkeit und Hofjhung: neuere Entwicklungen în der evangelikalen Theologie*, R Brockhaus, Wuppertal, 1993.

Willis, Wendell (ed.), *The Kingdom of God în 20th-Century Interpretation*, Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts, 1987.

**Indice al parabolelor lui Iisus**

Cu a. Locul unde au fost povestite, b. Tema, e. Trimiterea biblică şi d. Paginile unde sunt comentate sau menţionate în cartea de faţă.

Lucrătorii nevrednici ai viei a. Ierusalim b. Hristos este respins de către evrei.

C. Matei 21, 33-46; Marcu 12, 1-12; Luca 20, 9-18

D. Pp. 38, 113-135

Semănătorul a. Ghenizaret b. Obstacolele care împiedică Cuvântul să rodească e. Matei 13, 3-9, 18-23; Marcu 4, 1-9, 14-20; Luca 8, 4-8, 11-15

D. Pp. 38, 69, 73-95

Sămânţa bună şi neghina a. Ghenizaret b. Despărţirea celor răi de cei drepţi e. Matei 13, 24-30; 36-43

D. Pp. 54, 192

Cetatea de pe munte a. Galileea b. Evidenţa adevărului dumnezeiesc e. Matei 5, 14

D. Pp. 58-71

Făclia sub obroc a. Galileea b. Evidenţa adevărului dumnezeiesc e. Matei 5, 15-16; Marcu 4, 21; Luca 8, 16; 11, 33

D. Pp. 58-71, 284

Cele zece fecioare a. Muntele Măslinilor b. Importanţa faptului de a fi pregătit pentru venirea Domnului e. Matei 25, 1-13

D. Pp. 60, 139-164, 273, 284, 294, 296, 298

Aluatul a. Ghenizaret b. Posibilă influenţă negativă a religiei e. Matei 13, 33; Luca 13, 20, 21

D. Pp. 69, 306

Comoara ascunsă a. Ghenizaret b. Importanţa împărăţiei cerurilor e. Matei 13, 44

D. Pp. 69, 296-297

Grăuntele de muştar a. Ghenizaret b. Să nu ne socotim deasupra celorlalţi e. Matei 13, 31, 32; Marcu 4, 30-34; Luca 13, 18, 19

D. Pp. 69, 126, 306

Smochinul neroditor

Ierusalim

Tatăl caută rod

Luca 13, 6-9

P. 69

Năvodul a. Ghenizaret b. Despărţirea celor răi de cei drepţi e. Matei 13, 47-50

D. Pp. 87, 188, 295, 306

Copiii din pieţe b. Obnubilările spiritului critic e. Matei 11, 16-19; Luca 7,

31-35

D. Pp. 97-112, 296

Vameşul şi fariseul a. Ierusalim b. Judecata proprie şi smerenia e. Luca 18, 9-14

D. Pp. 104, 161, 174, 188, 266

Cina cea mare a. Ierusalim b. Universalitatea chemării divine e. Luca, 14, 16-24 Vezi şi Matei 22, 1

D. Pp. 119, 186-207

Iconomul (slujitorul) credincios şi înţelept a. Ierusalim b. Cinstea şi credinţa e. Luca 12, 41-48

D. Pp. 137, 140-164, 297

Slugile veghetoare a. Ierusalim b. Veghea pentru cea de a doua venire e. Luca 12, 35-38

D. Pp. 138, 140-164

Stăpânul casei (portarul)

A. Ghenizaret b. Vegheaţi şi vă rugaţi e. Marcu 13, 32-37

D. Pp. 138-164

Furul a. Muntele Măslinilor b. Importanţa privegherii e. Matei 24, 43; Luca 12, 39

D. Pp. 139-164

Sămânţa care creşte singură

Ghenizaret

Creşterea este rodul vieţii

Marcu 4, 26-29

Pp. 140-164

Fiul risipitor a. Ierusalim b. Dragostea Tatălui pentru fiul care se căieşte e. Luca 15, 11-32

D. Pp. 161, 189, 212, 259-270, 287, 293

Judecătorul nedrept şi văduva stăruitoare a. Ierusalim b. Stăruinţa în rugăciune e. Luca 18, 1-8

D. Pp. 165-166, 172-176, 242

Prietenul de la miezul nopţii a. Ierusalim b. Stăruinţa în rugăciune e. Luca 11, 5-8

D. Pp. 165-172, 242

Talanţii a. Muntele Măslinilor b. A fi credincios în ceea ce-ai primit e. Matei 25, 14-30

D. Pp. 177-183, 297

Nunta fiului de împărat a. Muntele Măslinilor b. A găsi scuze atunci când nu vrei să faci ceva e. Matei 22, 1-14

D. Pp. 185-207

Bunul samaritean a. Ierusalim b. Mila pentru cel aflat în suferinţă e. Luca 10, 30-37

D. Pp. 188, 234

Drahma pierdută a. Ierusalim b. Bucuria de după tristeţe e. Luca 15, 8-10

D. Pp. 189, 293

Oaia pierdută a. Ierusalim b. Bucuria la întoarcerea celui păcătos e. Matei 18, 11-14; Luca

3-7

D. P. 189

Oile şi caprele a. Muntele Măslinilor b. Despărţirea finală a celor drepţi de cei răi e. Matei 25, 31-33

D. P. 192

Casa zidită pe stâncă

Galileea

Credinţa trainică sau cea înşelătoare

Matei 7, 24-29; Luca 6,

47-49

Pp. 215, 217-228, 295

Cei doi fii a. Ierusalim b. A face voia Tatălui, nu doar a avea

intenţia e. Matei 21, 28-32

D. Pp. 216, 232, 239-241

Turnul şi împăratul la război b. A pune temelia fără a duce la bun sfârşit ce ai început e. Luca 14, 28-32

D. Pp. 216, 225-231, 236-239

Iconomul nedrept a. Ierusalim b. Pregătirea pentru veşnicie e. Luca 16, 1-8

D. Pp. 271-277

Peticul de postav nou la haina veche a. Capernaum b. Doctrine noi construite pe idei false e. Matei 9, 16; Marcu 2, 21; Luca 5, 36

D. P. 290

Vinul nou în burduf vechi a. Capernaum b. Duhul înnoit într-o inimă neschimbată e. Matei 9, 17; Marcu 2, 22; Luca 5, 37-39

D. Pp. 290-291

**Cuprins**

*Cuvânt înainte*

INTRODUCERE

*Adevărul ca poveste*

I. „DE CE LE VORBEŞTI ÎN PARABOLE?"

1. Un „scandal teologic”?

2. Inevidenţa luminoasă

Făclia sub obroc

Cetatea de pe munte

3. Parabola semănătorului sau despre receptivitatea deviată

4. Obnubilările spiritului critic şi pierderea „filialităţii”. Parabola copiilor din pieţe

5. Opacitatea agresivă şi pierderea „moştenirii”. Parabola

lucrătorilor nevrednici ai viei
6. Aşteptarea ca formă a receptivităţii
Slujitorul credincios şi înţelept
Slugile veghetoare
Portarul
Furul
Cele zece fecioare
Sămânţa care creşte singură
314 PARABOLELE LUI IISUS
7. Despre îndrăzneală şi perseverenţă
Prietenul de la miezul nopţii
Judecătorul nedrept şi văduva stăruitoare
8. Creativitatea şi riscul asumat ca forme ale receptivităţii...
Talanţii
9. „Cruzimea" şi receptivitatea lui Iisus
Nunta fiului de împărat
Cina cea mare
II. PARABOLA CA SUBMINARE A IDEOLOGICULUI
1. Faptă şi contemplativitate din perspectivă parabolelor...
Casa zidită pe stâncă
Turnul şi împăratul la război
Cei doi fii
2. Misterul uşilor închis-deschise
3. Trei feluri de risipă
Fiul risipitor
4. Iconomul nedrept şi inteligenţa salvatoare
ÎNCHEIERE
*Critica raţiunii exegetice*
*Sugestii bibliografice*
*Indice al parabolelor lui Iisus*

2. *Cf*. Wendy Doniger O'Flaherty, *Other Peoples' Myths*. *The Cave of Echoes*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1995,

2. Pentru utilizarea termenului în lumea semitică, *cf* Otto Eieeldt, *Der Maschal im Alten Testament*, Alfred Topelmann, Giessen, 1913, Maxime Hermaniuk C SS.R., *La Parabole évangélique*. *Enquete exegetique et critique*, Biblioteca Alfonsiana, Louvain, Desclee de Brouwer, Paris, 1947, pp. 62-189. *Cf*, de asemenea, C. Thoma, S. Lauer, E. Hanspeter, *Die Gleichnisse der Rabbinen*, *Erster Teii*: *Pesiqta derav Kabana* (*PesK*). *Einleitung*, *Ubersetzung*, *Parallelen*, *Kommentar*, *Texte*, Judaica et Christiana", 10, P. Lang, Bern etc., 1986, şi H N. Bialik, Y H. Rawnitzki

1. Pentru toate acestea, *cf*. Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom*. *Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism* („Studies în the history of religions"; vol. 70), E J. Brill, Leiden, New York, Koln,

2. Leopold Fonck, op. cit., pp. 34-35. S-au putut invoca, nu fără îndreptăţire, şi raţiuni „tactice", justificabile istoric, ale „secretului" parabolic. Iisus avea de spus, mai tot timpul, adevăruri inacceptabile pentru *establishment*. Vinovăţia căpeteniilor israelite (incapabile să fie adevăraţi păstori), aroganţa zeloţilor, impostura şi suficienţa arhiereilor, păcatele fariseilor şi saducheilor, damnarea eternă promisă celor lipsiţi de umilitate şi căinţă sunt teme curente ale discursului hristic. O minimă prudenţă impunea un ambalaj protector pentru

1. Pentru toate citatele vetero-testamentare, am folosit versiunea *Septuaginta* (Colegiul Noua Europă-Polirom, Iaşi, 2004-2009), coordonată de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi, în colab. Cu pe. Ioan-Florin Florescu.

3. Midrasch Bereschit Rabba 52, 5, *apud* Klaus Berger (ed.), *Gleichnisse des Lebens. Aus den Religionen der Welt*, Insei Verlag, Frankfurt am Main, Leipzig, 2002, p. 193.

*1. Omilii la Evanghelia după Matei* (44, 4-5), în J.-P. Migne (ed.), *Patrologiae cursus completus. Seria Graeca*, vol. 57, pp. 467-468 (trad.

1. RF. Capon, op. cit., pp. 70-74.

3. *Cf.* Krishna Dronsch, *loc. Cât.*, p. 305, invocând Osea 2, 23; Ieremia 31, 27-28; Ezechiel 36, 9; Psalmi 92, 13.

1. *Cf.* L. Fonck, op. cit., p. 75.

3. *Cf.* W. Stegemann, *Jasset die Kinder zu mir kommen. Sozialgeschicktlicbe Aspekte des Kinderevangeliums*", în W. SchottrofF, W. Stegemann

1. Pentru detalii, *cf.* Chrisd Maier, Jens Herzer, „Die spielen den Kinder der Weisheit (Lk 7, 31-35 par Matei 11, 16-19). Beobachtungen zu einem Gleichnis Jesu und seiner Rezeption", în Christl Maier, Riidiger Liwak, Klaus-Peter Joms (eds), *Exegese vor Ori. Festschrift fier Peter Welten zum 65. Geburtstag*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2001, pp. 276-300, în special pp. 293-299). De asemenea, Thomas Staubli, „Die musizierenden Kinder der Weisheit (Matei 11, 16-19 // Luca 7, 31-35). Der Resonanzkasten eines Qilogions", în Max Kiichler, Peter Reint (eds), *Randfâguren în der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren*, Edition Exodus, Luzem; Paulusverlag, Freiburg, Schweiz, 2003, pp. 276-288.

2. *Cf.* Reinhard Feldmeier, „Heil im Unheil. Das Bild Gottes nach dem Parabel von den bosen Winzern", în *Tbeologisebe Bei trage*, i. Pentru toată această dezbatere, vezi, între altele, David Stern, Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature: the

*1. Cf.* Robert Winterhalter, George W. Fisk, *Jesus' Parables*:

*Finding Our God Within*, Paulist Press, New York, 1993, pp. 112-117.

1. *Cf.* A. Hultgren, op. cit., p. 374.

1. Filipeni 1, 6: „... încredinţat fiind eu de aceasta: cel care a început în voi lucrul cel bun îl va duce la capăt...”.

2. Pentru întreaga problematică a veghei şi somnului, rf. Evald Lovestam, *Spiritual Wakefulness în the New Testament*, Lunds Universitets Arsskrift, trad. W E Salisbury, Gleerup, Lund, 1963.

1. Activismul necontrolat, orientat exclusiv, halucinatoriu, asupra „succesului” palpabil al faptei, fără atenta considerare a parcursului ei, este amendat şi de Karma-Yoga, al cărei principiu este „nu lăsa nevoia de rezultat să fie motivaţia acţiunii tale, dar, totodată, nu aspira la inacţiune” (*Cf.* T M.P. Mahadevan, „Vedantic Meditation and Its Relation to Acţion”, în Yusuf Ibish, Ileana Marculescu (eds), *Contemplation and Acţion în World Religions*, Rothko Chapel, Houston, 1978, p. 76.

2. ApudR. Zimmermann (ed.), *Kompendium*... ed. Cât., p. 95.

Realizează „dincolo de reţeaua activităţilor bisericeşti din diferite colţuri ale lumii, chiar şi acolo unde Scriptura nu a fost niciodată auzită”.

Spaţiul sufit: „Relaţia cea mai strânsă dintre contemplaţie şi acţiune se exprimă, în Islam, prin rugăciune şi mai cu seamă prin rugăciunea quintesenţială (*cdhikr*), practicată de sufiţi. *Dhikr* este acţiunea perfectă care duce la contemplaţie” (Seyyed Hossein Nasr, art. Cât., p. 201). Un fel de a spune că rugăciunea nu ţine de sfera *contemplativităţii*, ci de aceea a *acţiunii*, care pregăteşte şi stimulează contemplaţia.

În greacă. În ebraică, verbul în discuţie nu trimite, propriu-zis, la „ură”, ci la o justă ierarhie a priorităţilor. E vorba, cu alte

cuvinte, nu despre cei pe care trebuie să-i urăşti, ci despre cei pe care trebuie să-i *preferi*, dacă ai de ales. Problema e nu pe cine urăşti, ci pe cine iubeşti mai mult. *Cf.* Geneza 29, 30.

*1. Cf.* A. Hultgren, op. cit., p. 79.

I. Iertarea nu „scuză", ci suspendă greşeala. *Cf.* C S. Lewis, *Ferigi şi elefanţi şi alte eseuri despre creştinism*, Humanitas, Bucureşti, 2011, cap. „Despre iertare", pp. 49-53. Iertarea ia notă de ceea ce nu e „scuzabil" în comportamentul uman. Cine are scuze perfect acoperitoare pentru greşelile sale nu are nevoie de iertare. Cel care scuză ţine minte ceea ce scuză. Cel care iartă restaurează, aşa-zicând, „prezumţia de nevinovăţie".

Pp. 15-30, şi Stanley Porter, „The Parable of the Unjust Steward (Luke 16, 1-13): Irony *Is* the Key", în David J. A. Clines *et al.*, *The Bible în Three Dimensions. Essays în Celebration of Forty Years of Biblical Studies în the University of Sheffield*, Journal for the Study of the Old Testament, Sheffield, 1990, pp. 127-153. De asemenea, I J. Du Plessis, „Philanthropy or Sarcasm? Another Look at the Parable of the Dishonest Manager", în *Neotestamentica*, nr. 24, 1990, pp. L-20.

Press, Crestwood, New York, 1996. În spaţiul românesc, se pot aminti, desigur, importante contribuţii omiletice, în lucrările unor Constantin Galeriu, Nicu Steinhardt, Antonie Plămădeală, Teofil Părăian sau ale generaţiilor mai noi (Constantin Coman, Vasile Gordon ş.a.). Menţionez, cu mulţumiri Părintelui Gordon pentru semnalarea ei, şi puţin cunoscuta carte a lui Simion Mehedinţi, *Parabole şi învăţături din Evanghelie*, apărută în 1942 şi reeditată în 2002 la Editura Sophia, Bucureşti.